



# قِرَّةُ الْعِيُونِ

تأليف

ملا محمد نراقي

بإعجاز وصحيفة مقدّمة

سيد جلال الدين آشتياني

وتبشكفاً

حسن نراقي

تمران ۱۳۵۷





# قِرَّةُ الْعِيُونِ

تَأْلِيفُ

مَلَا مُحَمَّدٍ نَزَاقِي

بِإِذْنِ تَوْحِيدِ وَفَقْدَانِ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ أَشْتِيَا

شبكة كتب الشيعة



وَيَشْكُرُهُ

حَسَنُ نَزَاقِي

تَمَرَان ١٣٥٧

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

چاپ :

مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی - مشهد

انتشارات

انجمن  
فقه‌ایران

شماره ۴۸

آبان ۱۳۹۸ هجری شمسی

ذیحجه ۱۴۰۰ هجری قمری

نگارش آقای حسن نراقی \*

## زندگی و آثار علمی مولی محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی

بسمه تعالی شأنه

حاج ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ ق) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیت به کلیه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی، خود از جمله نوابغ

---

\* دانشمند گرامی جناب آقای حسن نراقی ادام الله توفیقه شرح احوال و آثار جَد امجد خود علامه نراقی را بسلك تحریر آورده اند، حقیر نوشته، آقای نراقی را در مقدمه این رساله نفیس قرارداد.

از آقای نراقی که با قلمی روان و کوشش و دقت و سعی فراوان، شرح احوال و آثار محقق نراقی را تهیه نموده اند متشکرم اگرچه ایشان می بایست به این امر اقدام نمایند ولی افراد زیادی را سراغ داریم که از خاندان علم و دانش اند و از بار مسئولیت شانه خالی می نمایند. آقای

←

علمی کم نظیر و از مفاخر جهان فضل و دانش شناخته شده است ، همچنانکه فرزند برومند وی حاج ملا احمد مشهور به فاضل نراقی و متخلص به صفائی نیز از اجله مشاهیر دانشمندان مبرز و روشنفکر جامعه تشیع در دوقرن اخیر بشمار می رود . و هریک از آن دو بزرگوار هم در مقام و موقع خاص خود واجد شخصیت علمی ممتاز و حسن شهرت در خور مزایای خویش می باشند بطوریکه با بیانی قاطع می توان گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می باشد :

دهد ثمر زرگ و ریشه درخت خبرها      نهفته های پدر از پسر شود پیدا

ملا محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان احوالات علما عموماً او را جامع علوم عصر خود و ذوفنون شناخته و با عناوین و القابی مانند « خاتم الحکماء و المجتهدین ، لسان المتألهین » و نظایر آن<sup>۱</sup> توصیف نموده و ستوده اند ، مع هذا چون مصنفات و آثار علمی وی (که طبعاً مقیاس

→  
نراقی علاقه شدید بچاپ و انتشار آثار جدد خود دارند حقیر امیدوار است که بخواست خداوند آثار فلسفی محقق نراقی را چاپ و در دسترس اهل تحقیق قرار دهد .

آقای حسن نراقی والد ماجد دوست دانشمند جناب آقای احسان نراقی استاد دانشگاه طهران است - جلال آشتیانی -

۱ - ص ۱۰۴ مشکلات العلوم در تفسیر حدیث « الولد بشر ابیه » .

۲ - ص ۴۳۷ کتاب روضات الجنات خوانساری .

واقعی و معیار حقیقی - رجه و مرتبه فضل و دانش و معرف شخصیت علمی مؤلف می باشد ) بهیچوجه انتشار نیافته بخصوص در مبانی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه ریاضیات از هندسه ، هیئت و فلك شناسی ، در حالیکه کمأوکیفاً ، شامل بیشترین آثار علمی او می گردد ، بهیچوجه در دسترس دانشمندان قرار نگرفته است ، چنانکه در هیچیک از کتب معروف رجال و فهرست های اعلام نام و نشانی از اینگونه مصنفات فائقة آن عالم جلیل که هر یک در نوع خود شاهکار کم نظیری می باشد دیده نمی شود . و از تبحر کامل نراقی و تحقیقات وافی و دقیقی که در این علوم بعمل آورده آنچنان بی اطلاع بوده اند که برخی از محققین نویسندگان شرح احوالات وی فقط از نکات و دقایق فلسفی کتاب جامع السعادات به قدرت علمی و تسلط کامل نراقی در علوم فلسفه و عرفان پی برد<sup>۱</sup> و یا از طرح مسائل گوناگون ریاضیات در کتاب مشکلات العلوم وسعت دانش و احاطه او را در این علوم تفرس و استنباط نموده اند<sup>۱</sup>.

---

۱ - مانند نویسندگان دانشمند مقدمه انتقادی بر کتاب جامع السعادات چاپهای نجف و بیروت و همچنین مؤلف علامه کتاب نفیس (فلاسفة الشیعه) چاپ بیروت که در صفحه ۵۳۹ می نویسد : ( ینظر رسوخه فی الفلسفة فی کتاب جامع السعادات ، فقد تکلم عن النفس و بقائها باسلوب لایفتقر عن اسالیب الفلاسفة و تلوح الروح الفاسفیه فی الفصل الذی عقده فیه باسم ( مجاری التفكير فی المخلوقات ) و هو فصل جید جدید بالمطالعة . و همچنین در ص ۴ و ۶۵ ترجمه فارسی فلاسفه شیعه چاپ تبریز .

مؤلف کتاب نجوم السماء در ترجمه احوالات نراقی چنین گوید<sup>۱</sup>:

« ملا محمد مهدی نراقی : حاوی بجمیع علوم سیّما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه باهر پیدا نمود . . . »  
صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدینگونه وصف می نماید:  
« از فحول علمای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی عشریه که فقیه اصولی ، متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده ، و در کلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقها و المتکلمین و ترجمان الحكماء و المتألهین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان یدر<sup>۲</sup> طولائی داشته است . . . »

و همچنین مآخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات روضة البهیة ، فوائد الرضویة ، قصص العلما و غیرها با نظایر چنین تعریف و توصیفات او را نام برده و ستوده اند ، در حالیکه درباره تألیفات و آثار علمی که از وی یاد کرده و بر شمرده اند فقط بذکر چند کتاب و رساله های

۱ - ص ۸۶۹ بخش دوم از ج سوم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران در ضمن معرفی کتاب ( توضیح الاشکال ) نراقی می نویسد :  
از مشکلات العلوم محقق نراقی معلوم می شود که در علم اعداد دستی داشته است .

۲ - ص ۳۱۹ کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان .

۳ - ص ۱۸۶ ج ۴ ریحانة الأدب چاپ اول .



مشهور وی در فقه و اصول، اخبار و احادیث باکتابهای جامع السعادات و مشکلات العلوم که چاپ شده اکثفا نموده‌اند، ولیکن از آثار و مصنفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت و فنون مختلف ریاضی و فلک‌شناسی که می‌توان گفت گرانمایه‌ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم و عنوانی دیده نمی‌شود. بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عقلی در عصر و زمان مورد بحث بررسی گردد و عامل مانع مهم و موثر بنظر می‌رسد.

نخست: مخالفت های اصولی برخی از متشرعین قشری آنها احتمال ضعف استعداد فکری و ظرفیت آندک پاره‌ای از طلاب برای درک و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت لهذا بطور کلی اشتغال‌بدان علوم را ممنوع و احیاناً حرام و خلاف شرع نیز شمرده‌اند.

علت مهم دیگر جهت عقب‌افتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامه‌های عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدیدی بود که پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عتبات (در سده دوازدهم هجری) در میان علمای اخباری و فقهای اصولی پدیدار گردید. این تفرقه و دوئیت بحدی بالا گرفت که از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته کار بمجادله پلکه، تکذیب تحریم و حتی تکفیر یکدیگر انجامید. و بر اثر این کشاکش، رفته رفته علاوه بر آنکه انواع معارف و دانش‌های دیرین و عصری پشت سرگذاشته شد حتی مقدمات و مبانی علوم هم که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش گردید، و در نتیجه

بحث و جدلهای بیهوده پایان ناپذیر در تفسیر و تأویل فروع احکام و توهمات زائد بر اصل افکار و اذهان را بخود مشغول می ساخت . این رکود و توقف و بلکه سیر قهقرائی در علم و دانش چنان گسترشی پیدا کرد که حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه و مجتهد و مدرس بی نظیر عصر خود بآن وجود مرجعیت عاومه که در رأس مهم ترین حوزه درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم و دانش عصر خویش بزبان آمده در کتاب مثنوی طاقدیس از برنامه های تحصیلی معمول آن زمان باصراحت تمام شکوه ها می کند<sup>۱</sup> .

می نیاری شرم ای صاحب شرف

شصت ساله عمر خود کردی تلف

حاصل این شصت سال ای مرد مفت

من چه گفتم آن چه گفت و این چه گفت؟

چند تخیلی بهم برمی نهی

خویش را عالم نهی نام آنگهی

علم اگر این ست بگذار و برو

صد شتر زین علم نزد من دو جو

هست علم فقه احکام ای پسر

گرچه نزد اهل ایمان معتبر

---

۱ - از آنجمله در ص ۳۲۳ و ۳۲۷ طاقدیس .

لیک امروز آنهمه تخیل شد  
 سدره و مانع تکمیل شد  
 فقه خوب آمد ولی بهر عمل  
 نی برای بحث و تعریف و جدل  
 این غلط باشد غلط اندر غلط  
 صرف کردن عمر خود را زین نمط  
 ظن و تخیلی بهم بر بافتن  
 نام آنرا علم و حکمت ساختن  
 رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر  
 این ورق‌ها را همه از هم بدر  
 مانده‌ام تنها خدایا همدمی  
 دل پر از راز است یارب همدمی  
 محرمی گوتا بگویم درد خویش  
 درد جان آزار و غم پرورد خویش

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملا محمدجعفر بیدگلی که اعلم و رئیس علمای آن دیار بود، و در اجازه های تفصیلی، محقق نراقی او را از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعة اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید، که جایگاه دانشمندان بزرگ

و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مؤرخ معاصر وی در کتاب تاریخ گلشن مراد :

« در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علوم از فقه و حدیث و تفسیر کلام الله مجید و اصول فقه و حکمت از شفا و اشارات و متعلقات آنها و علم ریاضی بجمیع اقسامها از هیئت و نجوم و استخراج تقویم و مجسطی و حساب هندسه و همچنین علم طب و علم کلام و سایر علوم که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت و مدتی در کاشان بافاده مشغول بامامت جمعه و جماعت قیام و بارشاد خلائق از خاص و عام مساعی تمام نمودند ، و بعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیّه و عتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتدبه توقف نموده و از فضلی آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی و عالیجناب مقدس القاب آقا محمدباقر بهبهاسی و حضرت مغفرت انتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می فرموده از هر یک اجازه حدیث در نشر احکام شریعت حاصل نمودند بعد از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد

---

۱ - بل افضل المحققین ، استاذ الأساطین و اعلمهم شمس فلک الاجتهاد آقا باقر بن محمد اکمل «رضی الله عنه» تعبیر از بحرانی و فتونی به علامه و از آقا باقر بمقدس القاب ناشی از عدم اطلاع و یا امر دیگر است - جلال آشتیانی -

از مشرف شدن به مکه معظمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء مجملاً در اکثر علوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده این استکه مذکور می شود تا بحال تحریر که سینه مبارکه بهزار و دویست و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلائق مشغول می باشند .

نراقی در اصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی و دینی یهود و نصارا خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوالات وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« . . . و ماهرأ فی اکثر الفنون و انکتب الاسلامیه کانت ام غیرها من الملل و الادیان » مضافاً با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است که در پاره ای از مباحث مؤلفات خود در علوم ریاضی از هندسه و هیئت و قُلک شناسی به عقاید و تحقیقات علمای ریاضی فرنگ و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می کند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می کند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین می باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام (المستقصی) خواهد آمد .

#### نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت علوم و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سرآمد فضلالی عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی گردید که بهر یک از محافل

علمی قدم نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات و غوامض مسائل علمی بود .

در آن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو و فقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث و آشنائی کامل به عقاید و آراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هردو گروه تماس نزدیک برقرار نموده در حوزه های درس و بحث آنها شرکت می کرد و در حالیکه از نظر سوابق علمی و ذهنی خود که با مبانی علوم حکمت و فلسفه و ریاضیات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صنف علمای اصولی و مخالف اخباریها بود ، مع هذا بحوزه های درس و تحقیقات شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب حدائق و همچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائّد و پیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث و استدلال عقلی و فلسفی او که مبتنی بر خلوص عقیده و ایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر و حتی مدرسین و روسای حوزه های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می گرفتند . یکی از شاهدهای گویای آن ایام کتاب ( رساله الاجماع ) نراقی است که بسال ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا جائیکه

---

۱- باید توجه داشت که حوزه آقا باقر مجمع اکابر از فضلالی عصر بوده که برخی از آنان در فقه و اصول دارای گرمترین حوزه ها بودند ، و آقا باقر آنچنان مسلمیت کسب نمود که بکلی بساط اخباریها را جمع نمود و آثار برخی از تلامیذ او در اصول و فقه تحقیقی تر از آثار نراقی در علوم ←

مجمع و مرکز علما و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نمود . این کتاب که اسم آن معرف محتویات کتاب دی باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی بر حجیت شرعی اصل اجماع که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی (کتاب ، سنت ، اجماع و عقل) می باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدینجهات مورد توجه و حسن قبول قرارگرفت بنوعی که هیچیک از مدعیان و مخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردبران که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

و اینک برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی و پرتلاش و کوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عمده دوران تحصیلی او در اصفهان تا مسافرت به عتبات ، فهرست تفصیلی مصنفات و آثار علمی وی با تشخیص سنین حقیقی عمر او از منابع موثق ذیل نقل می شود .

۱ - متن ترجمه و مختصری را که مرحوم حاج ملا احمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤ البحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عیناً در این جا گراور و نقل می کنیم :

→

نقلی است . برخی از محققان نراقی دوم ملا احمد را در فقه قوی تر از پدر خود می دانند ، اگرچه در علوم عقلی و علوم ریاضی هرگز همسنگ پدر خود نمیباشد - جلال -

تاريخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مولانا محمد مهدي  
ابن ابي ذر النراقي في اول ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور  
سنة الف و مائتين و تسع ، دفن ، قدس سره ، في النجف الاشرف الأيوان  
الصغير الذي يلي الخلف ، له شباك الى الرواق ، وكان عمره الشريف  
يبلغ ستين سنة تقريباً وله من المصنفات :

كتاب اللوامع في الفقه ، لم يتم منه الا كتاب الطهارة في مجلدين ،  
كتاب انيس المجتهدين في اصول الفقه ، كتاب تجريد الاصول في اصول  
الفقه ، كتاب جامع الأصول في اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات  
في علم الاخلاق ، كتاب شرح الشفا ، كتاب اللثمات العرشية في الحكمة  
الالهية ، كتاب اللعة . كتاب الكلمات الوجيزة في الحكمة الالهية ،  
كتاب المستقصى في علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضاً في علم الهيئة ،  
كتاب مشكلات العلوم ، كتاب توضيح الاشكال ، كتاب محرق القلوب ،  
كتاب التحفة الرضوية ، كتاب جامع الافكار ، كتاب المعتمد في الفقه ،  
كتاب انيس التجار في فقه المتاجر ، نخبة البيان في علم المعاني والبيان  
- تحرير آكر ثاوذوسيوس - كتاب انيس الحكماء - رسالة الإجماع ،  
رسالة في صلوة الجمعة - كتاب قرة العيون في الهيئة و الوجود - كتاب  
انيس الموحدين ، كتاب شهاب الثاقب رد فيه على بعض المعاصرين من  
علماء العامة في الامامة - رساله علم عقود أنامل - كتاب معراج  
السماء في الهيئة - انيس الحجاج - مناسك كليه .

تولد « طاب ثراه » في النراق و توفي في الكاشان ، وكان عمدة  
تحصيله في اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجوئي و



الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الهرندی و میرزا نصیر و قراء شرطاً من الحديث عند الشيخ الاجل الشيخ يوسف مصنف هذا الكتاب ، و هو من مشايخه قراءةً واجازةً ، وكذا آقا محمد باقر بهبهانی . حرره العبد الأحمق احمد بن محمد مهدی ابن ابی ذر .

۲ - دومین مأخذ جامع و موثق شرح احوالات محقق نراقی که حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر و همشهری وی در کتاب « تاریخ گلشن مراد » که مفصل و معتبرترین کتب تواریخ خاندان زندیه می باشد و تاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و در کتابخانه ملی ملک نگاهداری می شود . و لیکن بخش ترجمه احوالات محقق نراقی به نقل از آن کتاب در مقدمه رساله نخبه الیابان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیز پیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان گفته شد .

۳ - یکی دیگر از مأخذ دقیق و بسیار معتبری که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی کتاب گرانقدر ( ریاض الجنة ) عیناً نقل و اقتباس می شود اثر قلم آقاسید محمدحسن زنوزی است که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده و شخصاً نیز چه در مسافرتهاى متعدد نراقی به عتبات و چه در کاشان سال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر و محفل نراقی را درک و استفاده نموده است<sup>۱</sup>.

۱ - نسخه خطی کتاب ریاض الجنة بشماره ( ۴۳۸۰ ) در کتابخانه ملی

محمد مهدي بن أبي ذر الكاشاني النراقي

كان عالماً كاملاً فاضلاً صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً، متضلعاً  
تحريراً متبحراً، فقيهاً حكيماً متكلماً مهندساً، معاصراً ماهراً في أكثر  
الفنون و الكتب الاسلامية كانت ام غيرها، من الملل و الاديان. وكان  
جليل القدر عظيم الشأن كريم الاخلاق حسن الآداب، كثير التاليف، جيد  
التحرير و التعبير، له مؤلفات كثيرة لطيفة، منها:

كتاب جامع الافكار في الالهيات، يقرب من ثلثين الف بيت، لم  
يتم، و هو من اوائل مولفاته.

كتاب قرة العيون في الاحكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت  
لم يتم.

كتاب اللغات العرشية في حكمة الإِشراق، يقرب من خمسين وعشرين  
الف بيت، يتم.

كتاب اللعة و هو مختصر اللغات يقرب من الف بيت.

كتاب الكلمات الوجيزة و هو مختصر اللعة يقرب من ثمان  
مائة بيت.

كتاب انيس الحكماء من اواخر تصنيفاته في المعقول، لم يتم

→ ملك نگاهدارى مى شود براى معرفى اين كتاب و مؤلف آن به مأخذ ذيل  
رجوع شود ص ٣٢٣ ج ١١ كتاب الذريعة الى تصانيف الشيعة و ص ٣٢٩  
الكرام البررة اعلا الشيعة و ص ١٠٤ چهل مقاله نخجوانى و ص ٣٠٤  
كتاب وحيد بهبهانى و ١٣٢ ج ١ ریحانة الادب و ص ١٦ ش ٦ دوره هفتم  
مجله پیام نو.

الانبذ من الأمور العامة والطبیعیات یقرب من اربعة آلاف بیت .  
 کتاب اللوامع فی الفقه الاستدلالی مبسوط جید ، و قد خرج منه  
 کتاب الطهارة فی المجلدين ،  
 یقرب من ثلثین الف بیت .  
 کتاب المعتمد فی الفقه و هو اتم استدلالاً و اخصر تعبيراً من کتاب  
 اللوامع .

خرج منه کتاب الطهارة و نبذاً من الصلوة و کتاب الحج ، و نبذ  
 من التجارة و کتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولی احمد مشغول بحسب  
 امره و وصيته الآن تمامه .

وله کتاب تجرید الاصول فی الاصول الفقه مشتمل علی جمیع  
 مطالب الاصول مع اختصاره جدا یقرب من ثلثة آلاف بیت .  
 و کتاب جامع الاصول ایضاً فی اصول الفقه یقرب من خمسة آلاف  
 بیت و رسالة فی الاجماع ثلثة آلاف بیت تقریباً .  
 و کتاب التحفة الرضویة فی الطهارة و الصلوة فارسی یقرب من  
 عشرة آلاف بیت .

و کتاب انیس التجار فی المعاملات فارسی یقرب من ثمانية آلاف  
 بیت .

و کتاب انیس الحجاج فی مسائل الحج و الزیارات فارسی یقرب من  
 اربعة آلاف بیت .

و کتاب مناسک مکيه فی مسائل الحج یقرب من الف بیت .  
 و کتاب محرق القلوب فی وقایع الشهداء ، فارسی یقرب من ثمانية

عشر الف بيت .

وكتاب جامع المواعظ فى الوعظ يقرب من اربعين الف بيت  
لهم يتم .

وكتاب مشكلات العلوم فى المسائل من علوم شتى ، و هو بمنزلة  
الكشكول يقرب من خمسة عشر الف بيت .

وكتاب المستقصى فى علوم الهيئة ، خرج منه مجلدين الى مبحث  
اسناد الحركات يقرب من اربعين الف بيت لم يعمل ابسط وادق منه  
فى علم الهيئة ولقد اطبق فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلائل العقلية لم يتم .  
وكتاب المحصل وهو كتاب مختصر فى علم الهيئة يقرب من خمسة  
آلاف بيت ولم يتم . وكتاب توضيح الاشكال فى شرح تحرير اقليدس  
الصورى فى الهندسة ، وقد شرحه الى المقالة السابعة بالفارسية يقرب  
من سنة عشر الف بيت .

وكتاب جامع السعادت فى علم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين  
الف بيت جيد فى الغاية . وكتاب الشهاب الثاقب فى الامامة فى رد رساله  
فاضل البخارى يقرب من خمسة آلاف بيت وكتاب انيس الموحدين فى  
اصول الدين فارسى يقرب من اربعة آلاف بيت ، و رساله فى علم عقود  
الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الافادات و الحواشى و الرسائل .  
وهو ، قدس سره ، قرأ على جماعة من الفضلاء ، منهم : الفاضل الأريب  
المتبحر ميرزا محمد نصير الطيب الاصفهانى ، و المولى محمد اسمعيل  
المعروف بخواجوى ، و الحاج شيخ محمد و المولى محمد مهدى  
الهرندى . توفى فى اوائل ساعات ليلة السبت ، ثامن عشر شهر شعبان من

سنه تسع و مائین و الف (۱۲۰۹) و نقل الی المشهد الغروی و دفن بها عند الرواق وعاشره ثلث وستین سنة تقریباً ، وکان فی اواسط عمره راغباً الی نشر العلوم و بالتدریس و التألیف ، و فی اواخر کان مشغولاً بالعبادة ، وله اشعار بالعربیة و الفارسیة ، بقرب ثلثین الفیت .

ای خوش آن صبحدمی کاتب بشری رسدم  
نقشه روح قدس از دم عیسی رسدم  
ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح  
آنچه در عقل توانید بهویدا رسدم  
بشکند مرغ سماوی قفس ناسوتی  
اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم  
برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل  
در قضای جیروت اذن تماشا رسدم  
روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای  
رخصت سیر برین گنبد خضرا رسدم  
عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم  
قاصدی گر بسر از منزل سلمی رسدم  
جلوه گریار در آمد زرخ افکنده حجاب  
بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم

وله نظم :

دلایکدم از خواب بیدار شو	وزین سستی طبع هشیار شو
چرا مانده ای دور از اصل خویش	چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای مرغ قدسی نفس	همی کرده خوی بخاکی قفس
چه شد گرد و روزی توای بینوا	زیاران و احباب گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی	گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست	فراموش کردی تو ، عهد الست

برافشان توای مرغ قدسی مکان  
 بخود دربی از این قفس برگشا  
 زیا بگسل این دام‌دار غرور  
 مغنی ییاسازکن ارغنون  
 ییاساقیا، من بقربان تو  
 بده یادگار جم کامکار  
 مئی دمه که افزودم عقل و جان  
 بتابد مرا از من اما دهد  
 شنیدم ز قول حکیم مهین  
 که می بهجت افزا و انده فزاست  
 نه زان می که شرع رسول انا  
 از آن می که پروردگار غفور  
 درآورده در رقص افلاک را  
 از آن برقه‌ای یمانی جهد  
 ییاساقی ای مشفق چاره‌ساز  
 که برهم زخم عالم خاکیان  
 پرو بال ز آمیزش خاکیان  
 بصقع سماواتیان پرگشا  
 پیر تا باوج سرای سرور  
 که آمد بسر باز شور جنون  
 فدای تو و عهد و پیمان تو  
 که با هر مزاجی بود سازگار  
 فتد در دلم عکس روحانیان  
 عوض آنچه ناید بعقل و خرد  
 فلاطون مه ملک یونان زمین  
 همه دردها را شفا ودوا است  
 شمیده خبیث و نموده حرام  
 نموده است نامش شراب طهور  
 درافکنده در دهشت افلاک را  
 بجان قوت جاودانی دهد  
 بده یک قدح زان می غم‌گذار  
 کنم سیر تا چرخ افلاکیان

بسوزم از آن دلق سالوس را

بدورافکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی است که در

فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس التجار : در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح بر متن الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت.  
 نخبه البیان در علم معانی و بیان ( چاپ شده است )  
 معراج السماء ( در علم هیئت و نجوم ) - حواشی بر مجسطی  
 طائر قدسی ( دیوان اشعار فارسی و عربی ) .  
 آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

و لیکن برخی از فحول دانشمندان و محققین معاصر که بمناسبت  
 خاصی در اطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته اند  
 و بدون آنکه مؤلفات مبسوط و عالیقدر وی را درمبانی فلسفه و حکمت  
 و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لااقل آگاهی از وجود چنان آثاری هم  
 داشته باشند فقط به نیروی شتم علمی و استنباط شخصی خود از  
 تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت و نبوغ علمی مؤلف  
 آن پی برده اند از آنجمله است: شیخ حبیب آل ابراهیم از محققین فضلالی  
 کشور لبنان در کتاب نفیس خود بنام ( التتیمه ) فی بیان البعض من  
 منتخبات الكتب الحديثة و القديمة که از مجموع مؤلفات و آثار علمی  
 گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از قرآن مجید و  
 نهج البلاغه و صحیفه سجادیه هیجده جلد کتاب بسی نظیر را بعنوان  
 شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است که شامل صیاحت این  
 علوم می باشد ( تفسیر کلام ، اخلاق ، فقه ، اصول فقه ، تاریخ ، حدیث  
 طب ، لغت ) .

در علم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتا از دیگر  
 کتب مشهور این علم برشمرده ، و با آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف

از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با استنباط از کتاب جامع السعادات درباره کتاب و مؤلف آن بدینگونه اظهار عقیده می‌کند :

« . . . یقتل مثلها و یندر نظیرها، مع جودة ترتیب، و حسن تبویب . . . فکان فریداً فی بایه و وحیداً فی وضعه. لایکاد یتغنی السالک عن اقتناء مثله و الاقتفاء لاثره . . . »

۲- و همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه بر کتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف ( آقا سید محمد کلاتر ) و مدیر جامعه النجف و مغفور له دانشمند محقق آقا شیخ محمدرضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف ) .

بواسطه اطلاعات محدودی که از زندگانی و آثار علمی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته‌اند فقط با بحث و بررسی محتویات جامع السعادات نیروی شگفت انگیز علمی، حسن قریحه و بالأخره عظمت روحی وی را درک و توصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای از نسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعتبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلاتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آن کتاب در نجف و بیروت شمه‌ای از دیگر فضایل و شمار و آثار علمی گمنام وی را برشمرده و تصریح فرموده‌اند .

۳- کتاب عربی ( فلاسفه الشیعه - و حیاتهم و آرائهم ) تألیف



العلامة شيخ عبدالله نعمة - چاپ بیروت .

با آنکه اصولاً مبدأ و منشأ الهام این کتاب درباره نراقی مبتنی بر استفاده از کتاب جامع السعادات و پاردای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است مع هذا نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده و مشهور می باشد نام برده و برشمرده . از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می آورد<sup>۱</sup>.

و سپس شرحی درباره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دوانگیزه متضاد دینی ( یکی داعیان تصوف و آندیکر عقاید علمای اخباری ) عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنگاه در نتیجه بحث خود گوید :

« نراقی در يك چنین محیطی زندگی کرد ، چنانکه در محیط تصوف که مرکز اصفهان بود نیز زندگی کرد . و بدیهی است مردی با آن قدرت علمی و فضیلت و سرشناسی ، ناچار یکی از قهرمانان این معرکه ها بود که با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خود همکاری می کرد ، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که او را در این مبارزه یاری می کرد ، زیرا او تنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه و اصول نبود ، بلکه به هندسه ، حساب ، فلکیات فلسفه نیز وارد بود . در فلسفه مقامی

ارجمند داشت ، مقام او در فلسفه بخوبی از کتاب جامع السعادات او نمایان است که در آنجا از نفس و بقای آن باروش و اسلوبی بحث می‌کند که با روشهای فلاسفه<sup>۱</sup> چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان کرده است بطور روشن و واضح جلوه‌گری می‌کند ، این فصل از فصولی است که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا وادلّه وجود و حکمت وجود باری تعالی می‌سازد . و باز در فصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای بسیاری در فلسفه و اخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه گوید : « این کتاب از آثار جاویدان<sup>۲</sup> در علم اخلاق است » .

مؤلف دانشمند کتاب « سیر فرهنگ در ایران<sup>۳</sup> و مغرب زمین » که در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران ( از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون ) چنین

۱ - مرحوم نراقی در جامع السعادات ، در مقام اثبات تجرد نفس از ماده ، همان دلائل محققان را با بیانی روان تقریر نموده است - ج ۱ -  
 ۲ - ۵۶۱ تا ۵۶۷ کتاب فلاسفه شیعه عبدالله نعمه ترجمه سیدجعفر غضبان .

۳ - از ص ۵۶۱ تا ۵۷۳ تألیف پروفیسور دکتر صدیق اعلم وزیر اسبق فرهنگ سناتور و استاد علوم تربیتی دانشگاه تهران .

گوید :

«در این دوره دوتن از نویسندگان درباره تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده و هردو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته اند . یکی ملامهدی نراقی است که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و اصول و ریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز در علم اخلاق بنام جامع السعادات بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش در خصوص آموزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است » .

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری ازاحوالات و مؤلفات نراقی خلاصه ای از محتویات کتاب معراج السعاده که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می باشد ، چنین نتیجه گرفته اظهار عقیده می کند :

« بنابراین مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن و احادیث و اخبار نیست ، بلکه حکمت و عرفان نیز دراستدلال مؤلف دخالت داشته است » .

و سپس به نقل از کتاب معراج السعاده شرحی از آداب و شرایط تعلیم و تعلم را بیان می کند مانند آنکه :

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و پیوسته او را اندرز دهد و اندازه فهم او را در تدریس رعایت کند و با او بملایمت سخن گوید و درشتی نکند ...

چیزی که خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس کند بلکه آنچه مسلم و محقق است باید تعلیم دهد . هرچه در آن شبهه باشد باید

مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید. آنگاه آنرا بیاموزد . »

خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت از زکربلا و نجف ، درکاشان اقامت و سپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت و تاریخ ازدواج او گفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین      چون گشت قرین دلبری ماه جبین  
زدکلك صباحیش بتاریخ رقم      باهم مه و آفتاب گردید قرین<sup>۱</sup>  
نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بود که در سال ۱۱۸۶  
بدنیا آمد و تاسن ۲۴ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدر بزرگوارش  
( سال ۱۲۰۹ ) در مهدپرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۲۱۰  
که بعتبات مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول  
آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقا سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم ،  
شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب ریاض  
تanjائی که به اعلی مرتبه فضل و اجتهاد و برتری بر امثال و اقران خود نائل  
گردید<sup>۲</sup> در کتب فقها عنوان فاضل نراقی الملاق بوی می شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول (از جمله پنج تن اولاد ذکوری)  
که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۲۴۵ در مقام ریاست حوزه

۱ - ص ۱۳۶ دیوان صباحی بیگدلی

۲ - شرح حال و فهرست تألیفات حاج ملا احمد فاضل نراقی در

کلیه کتب تراجم علما و فقها و حتی شعرا و گویندگان ایران در سده  
سیزدهم هجری به کم و بیش ذکر شده است .

علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خود گردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بود که بسال ۱۲۵۶ هـ ق دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل و دانش نراقی اول که پس از درگذشت دو تن از برادران نامبرده اش حائز ریاست و مرجعیت علمی و عامه گردید ملامحمد مهدی ( دوم ) فرزند محمد مهدی نراقی اول است ، و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیآ آمده بنام پدر موسوم ولی به آقا کوچک مشهور بود تا پس از درگذشت برادران ارشد که بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نایل گردید و محمد شاه قاجار در سال ۱۲۵۶ هـ ق در کاشان بخانه او رفته آقا کوچک را بعنوان ( آقا بزرگ ) نامیده ملقب می سازد و از آن پس بدین نام مشهور گردید . آقای بزرگ در سال ۱۲۶۸ هـ ق و سن ۵۹ سالگی درگذشت و در مقبره اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید<sup>۱</sup>.

فهرست تفصیلی مصنفات محقق نراقی و راهنمای نسخه های

خطی آنها : در علم فقه ، هفت مجلد :

۱ - کتاب لوامع الاحکام : در فقه استدلالی و مبسوط که کتاب

۱ - شجره تفصیلی نسل های متوالی خاندان نراقی ( تا اواخر قرن گذشته ) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است و نیز افراد اعلام و مجتهدین مشهور و بزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب لباب الانقلاب فی القاب الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود.

طهارت آن در دو جلد پایان رسیده است .

کتاب لوامع از زمان حیات مؤلف و بعدها همواره مورد مراجعه و استفاده اهل فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه های خطی آن در اغلب کتابخانه های معتبر قدیمی یافت می شود .

نسخه اصل کتاب لوامع بخط مصنف که جابجا قلم خوردگی نیز دارد بقطع وزیری بزرگ در اختیار نگارنده می باشد و در پشت صفحه اول آن مؤلف با خط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش وقف کرده و تولیت و نگاهداری آنها را بارشد و اعلم اولاد خود تفویض نموده است .

از جمله نسخه های متعدد این کتاب که بنظر نگارنده رسیده است :

نسخه پاکنویس شده و مرتب و کامل تر آن که در دو مجلد بقطع رحلی است در (مکتبة الامام امیرالمؤمنین) نجف اشرف نگاهداری می شود .

جلد اول بشماره کتابخانه ۳۶۴-۵۶ شامل ۵۲۵ صفحه و هر صفحه دارای ۱۹ خط جلد دوم شماره ۲۶۷-۵۶ در ۵۰۴ صفحه و هر صفحه ۲۱ خط .

و در پایان جلد دوم می نویسد : ( تم کتاب الطهارة فی لوامع الاحکام فی شهر شعبان معظم ۱۲۰۳ و تتلوه کتاب الصلوة انشاءالله سبحانه و نرجوه بعظیم فضله بالاتمام در مکتبة الامام امیرالمؤمنین نجف: نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام بشماره ۲۷۷-۶۵ موجود

می‌باشد در ۵۰۰ صفحه که بخط چندین کاتب نوشته شده و برخی از حواشی آن نیز بخط مصنف می‌باشد با قلم خوردگی و پاره‌ئی اختلافات عبارتی در متن و حواشی<sup>۱</sup>.

۲ - کتاب (معتمد الشیعة): در فقه استدلالی. نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت و صلوة در قطع بغلی کوچک با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملااحمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده می‌باشد<sup>۲</sup>.

نسخه ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت در ۲۲۶ صفحه و کتاب صلوة در ۱۵۳ صفحه در کتابخانه موروثی آقای محمد آیه الله غروی کاشانی موجود می‌باشد.

۳ - کتاب (انيس التجار) در مسائل تجارت و بازرگانی. يك جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که در پایان آن مؤلف صحت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بمحتوای آن را بخط و مهر خود تجویز نموده در کتابخانه وزیری یزد نگاهداری می‌شود تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ هـ ق در بلده طیه کاشان. این کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است چاپ اول با حواشی آیه الله العظمی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ هـ ق. چاپ دوم: با حواشی یزدی و آیت الله آقا سید اسمعیل صدر

۱ - ص ۳۵۸ ج ۱۸ الذریعة الى تصانیف الشیعة.

۲ - ص ۲۱۳ ج ۲ کتاب الذریعة الى تصانیف الشیعة.

بتاریخ ۱۳۲۹ هـ ق .

چاپ سوم : با حواشی و تعلیقات آیه الله حائری حاج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۴۹ هـ ق<sup>۱</sup> .

۴- کتاب ( تحفة الرضویة ) در خصوص مسائل ضروریة طهارت و نماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصلی از حاج ملا احمد نراقی در اختیار نگارنده می باشد و میکروفیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگهداری می شود<sup>۲</sup> .

در علم اصول فقه : چهار جلد بالغ بر بیست هزار بیت .  
۱- کتاب ( تجرید الاصول ) - ابن کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می باشد نظیر کتاب ( تجرید العقاید ) خواجه نصیرالدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ هـ ق و حاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته است<sup>۳</sup> .

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ هـ ق با چاپ سنگی طبع و توزیع گشته است .

۲- ( رسالة الاجماع ) تاریخ تألیف ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا .

۱- ص ۲۱۹ ج ۱۱ الذریعة الى تصانیف الشیعة

۲- ص ۴۳۶ ج ۳ الذریعة الى تصانیف الشیعة .

۳- ص ۳۵۰ ج ۱۳ الذریعة الى تصانیف الشیعة



نسخه معتبری از این کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان نراقی بنام ( محمد رضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی ) در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان نگهداری می شود<sup>۱</sup>.

۳- کتاب ( جامعة الاصول ) تاریخ تألیف ۱۱۸۰ دارای ۱۱۰ صفحه ربعی که بخط همان نویسنده کتاب رساله الاجماع در يك مجلد می باشد<sup>۲</sup>.

۴- کتاب ( انیس المجتهدین ) تألیف سال ۱۱۸۶ هـ ق . نسخه معتبر این کتاب در ۴۱۱ صفحه نیم ورقی که در سال ۱۱۹۱ ( زمان حیات مؤلف ) استنساخ شده در کتابخانه مکتبه الامام امیرالمؤمنین در نجف اشرف نگهداری می شود<sup>۳</sup>.

الذریعة در معرفی این کتاب می نویسد :  
«رتبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، و فی کل فصول ذکر بعدکل مسئله اصولیة فرعاً فقهیاً یتفرع علیها و تاریخ فراغه سنة ۱۱۸۶ هـ ق و صرح فیہ بان ابنه المولی احمد ولد فی هذه السنة » .

در علوم فلسفه حکمت و اخلاق  
اول - کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار  
این کتاب مبسوط جامع ترین اثر و شاهکار مؤلف است راجع بخدشناسی که در نوع خود مثل و مانندی ندارد .

۱ - ص ۳۲ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ - ص ۱۶۳ ج ۱۱ الذریعة .

۳ - ص ۴۶۴ ج ۲ کتاب الذریعة .

نسخه های خطی جامع الافکار

۱ - نسخه اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جداگانه در اختیار نگارنده می باشد که کلیشه های صفحات اول و آخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف و بیروت بطبع رسیده است .

نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف و از روی نسخه اصل استنساخ گردیده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکر شده است . نقل از ص ۴۱ ج ۵ ( الذریعة الى تصانیف الشيعة ) .

( ۱۷۱ - جامع الافکار و ناقد الانظار ) فی اثبات الواجب تعالی للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب الف فی اثبات الواجب و صفات الشبوتیة و السلبیة ، لم یوجد له نظیر فی الباب یقرب من خمسة و ثلاثین آلف بیت ، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱ - ۱۱۹۳ - اوله : « الحمد لله لذی دل علی ذاته بذاته و تجلّی لخلقہ ببدایع مصنوعاتہ... » و فی آخره شکی عن الزلزال الهائل و انهدام الأبنیة و المساکن و الامراض الوبائیة و فوت بعض اولاده و فوت السلطان ( کریم خان زند ) و هجوم المصائب و الفتن الاخری و میبضة الكتاب موجودة فی مكتبة انسید محمد المشکاة استاد جامعه طهران . . . فرع منها فی محرم ۱۹۹۴ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الكتاب الف کتابه ( قرّة العیون ) فی الوجود و الماهیة و صرّح بذلك فی اول القرّه .

۳ - نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی ( بشماره ۴۴۸۹

کتابخانه) تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ ق<sup>۱</sup>.

۴ - نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان (در مدرسه

شاه) تاریخ استنساخ سنه ۱۲۶۵ هـ ق.

دوم - لمعات العرشیه :

کاملترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه

مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است :

(شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰).

از مولی مهدی نراقی (م - ۱۲۰۹ در ۵ لمعه فهرست لمعه‌ها را!

خود او در دیباچه بدینگونه آورد :

لمعه اول - فی الوجود والماهیه و بعض مالها من الاحوال .

لمعه دوم - فی ما یتعلّق بالمبدأ من صفات الجلال ونعوت الجمال.

لمعه سوم - فی کیفیة ایجاد و افاضته و سایر ما یتعلّق بصدور

الافعال .

لمعه چهارم - فی النفس الانسانیة و ما یتعلّق بها .

لمعه پنجم - فی النبوات و کیفیة الوحی و نزول الملك<sup>۲</sup>.

۲ - نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی

فخرالدین نصیری در تهران می‌باشد<sup>۳</sup>.

۱ - ۱۶۶ ج ۱۲ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

۲ - ص ۴۵۴ ج ۵ فهرست کتابخانه مجلس .

۳ - ص ۳۴۵ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة ، و در این مأخذ

نام کتاب به اشتباه لمعات الشرعیة چاپ شده است .

نکته قابل تذکاريکه کاشف طريقه علمي و مشرب فلسفي مؤلف  
می باشد آنکه پس از خطبه مقدمه و دیباچه کتاب چنین گوید :  
( ولا تظن بیانی جامد علی اصول فرقة معیّنة من الصّوفیة  
والاشراقیة او الکلامیة او المشائیة، بل باحدى یدی قاطع البرهان و  
بالاخری قطعیات صاحب الوحی وحامل الفرقان و بین عینی کون الواجب  
علی اشرف الانحاء فی الصفات و الافعال فأخذ بما یقتضیه هذه القواطع  
وان لم توافق قواعد واحد من الطوائف ) .  
سود - لمعه الهیة فی الحکمة المتعالیة

نسخه اصل این کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف در اختیار  
نگارنده می باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن  
می نویسد :

اللمعة الالهیة فی الحکمة المتعالیة - للمولی مهدی بن ابی ذر  
النراقی المتوفی ۱۲۰۹ فی خمس لمع:  
۱ - الوجود والماهية - ۲ - الافاضة - ۳ - اثبات الواجب  
وصفاته .

۴ - احوال النفس و نشأتها - ۵ النبوة .  
اوله : بعد تقدیس واجب الوجود و تمجیده . . .  
نسخه خطه جید عند احفاده و طبعت کلیشته صفحه اولی فی مقدمه  
کتابه ( نخبة البیان ) فی ۱۳۷۵ و نسخه منه فی ( دانشگاه ۱۳۷۴ ) مع  
حواشی منه<sup>۱</sup>.

---

۱ - ص ۳۴۹ ج ۱۸ الذریعة و ص ۶۵ ج فهرست کتابخانه مرکزی  
دانشگاه و ص ۲۷۷۸ دومین ذیل ج ۳ فهرست کتابخانه دانشگاه .

نسخه‌های دیگر لمعة الهیة که بنظر نگارنده رسیده است .

۳ - نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ( ۶۵۵۰ کتابخانه ) .

۴ - و نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .

۵ - نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳۵۳ هـ ق .

مرحوم مهدی الهی قمیشه‌ای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعة الهیه حواشی و تعلیقاتی بر برخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .

چهارم : کتاب (الشرح الشفا) که شرحی است بر تمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . ( تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم ) نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگارنده است .

صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد : ( ص ۳۳۵ ج ۱۳ ) .  
( ۱۲۳۵ - شرح الشفا: للمولی مهدی بن ابی‌ذر النراقی الکاشانی حکاه فی لباب الالقباب عن خط ولده المولی احمد . و هو شرح الالهیات الشفا و نسخه الاصل منه عند احفاده اوله : یا من لایرجی الشفا الا من وجوده . . . و قد نشرت کلیشه الورقة الاولى فی مقدمه (نخبة البیان) المطبوع للمؤلف .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه این کتاب در سال ۱۳۵۲ هـ ق چنین می نویسد :

( مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته اند بعضی از آن در زمان اقامتم در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم که از احفادان مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده. من جملتها حاشیه بر الهیات شفا می باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده و در بیان مطالب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته، و لیکن ناتمام است ) .

نسخه های دیگر کتاب شرح الشفاء .

دوم : نسخه معتبر است که بدسنور مؤلف از روی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ هـ ق رونویس شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق و هر صفحه ۲۰ خط در اختیار نگارنده است .

سوم : نسخه ایست که آقا سید محمد مشکوه به کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل ناتمام و تاحدی هم مغلوط و بدخط است<sup>۱</sup>.

نراقی در مقدمه کتاب ( شرح الشفا ) ضمن اشاره باوضاع و احوال آشفته آن زمان و مقایسه با شرایط مساعد دوران علما و حکمای سلف خود چنین گوید :

( فانی معترف بالقصور ولا دفع عن نفسی العجز و الفتور ، و مع

۱ - ص ۱۲ بخش اول ج ۹ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

ذلك من ابناء الذى تكدر الفكر والنظر ، ولم يبق فيه من حقيقة العلم عين ولا اثر قد سدت مصادره و موارد و عطلت مشاهد و معاهده و خلت دياره و مراسمه و عفت اطلاله و معالمه و ذهب اصحابه من الارض و غابوا و ثفر قوايدى سبافيا لمصاب الدهر مما اصابوا ، و من بقى منهم استوطنوا زوايا الخمول و اعتكفوا فيها بدمع الهول ، لا يوجد فى منازلهم غير التراب و الحصى ، و اخذت جردان بيوتهم تمشى بالعصا ، فورب النظام الاتم و مخرج الوجود من العدم ان اخواننا السابقين و سلفنا البارعين لو كانوا فى مثل هذا الزمان المظلم و العصر المدلهم لكانوا فى امثالنا فى جمود النظر و لم يتق منهم اسم ولا اثر فاسئل الله التوفيق و اصابة الحق بالتحقيق(\*) .

بنجم : كتاب قره العيون فى الوجود و الماهية .  
نسخه اصل اين كتاب بخط مؤلف كه اوراقى چند از اول و آخر  
آن افتاده است در كتابخانه نگارنده هست .

صاحب كتاب الذريعة كه چند نسخه آنرا ديده چنين مى نويسد :  
( ۳۹۱ : قره العين فى معنى الوجود و الماهية ، للمولى مهدى  
ابن ابى ذر النراقى المتوفى ۱۲۰۹ رايته عند الآقا محمد بن المولى محمد على  
الخوانسارى بالنجف و عند الشيخ محمد السماوى ، و عند السيد هبة  
الدين الشهرستانى و فى مكتبة امير المؤمنين العامة اوله : « الحمد لله  
الذى اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظمانية . . . » وهو  
مرتب على اربعة عشر مبحثاً و عليه حواشى مختصرة لاستاده الآقا محمد

---

\* و لعمري انهم لو كانوا فى زماننا

البیدآبادی المتوفی ۱۱۹۷ و ذکر فهرس المباحث فی اوله و ذکر انه الفه بعد کتابه ( جامع الافکار و ناقد الانظار ) .

نسخه رونویس شده معتبری از کتاب قرة العیون در ۱۴۴ صفحه ربع ورق در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان واقع در مدرسه شاه موجود است که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعدہ ۱۱۸۶ هـ ق است .

کتاب قرة العیون اخیراً در مجلّۀ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس در آن دانشکده برگزیده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

ششم: کتاب کلمات وجیزه - شامل شش کلمه

الكلمة الأولى فی الوجود والماهية .

الكلمة الثالثة : فی الافاضة .

الكلمة الرابعة فی المعاد .

الكلمة الخامسة : فی النبوة .

الكلمة السادسة : فی الإمامة .

نسخه اصل کتاب بخط مؤلف که در حاشیه بالای صفحات لمعه

۱ - ص ۷۴ - ۷۵ ج ۱۷ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

توضیح آنکه نراقی و ملا محمد بیدآبادی هر دو در نزد ملا اسماعیل خواجهائی درس خوانده و هم دوره بوده اند و نسبت استادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

به ص ۱۳۷ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح احوالات خواجهائی و ص ۲۵۳ ج اسماعیل لغتنامه دهخدا و ص ۳۶۸ ج ۱ ریحانة الادب و ص ۳۴ و ۶۵۲ روضات الجنات . رجوع شود .



انهیه نوشته شده در اختیار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره ( ۶۵۵۰ ) بالمعۃ الهیه در يك مجلد موجود است<sup>۱</sup>.  
و همچنین نسخه دیگر آن هم که بالمعۃ الهیه در يك مجلد می باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است<sup>۲</sup>.

هفتم : کتاب انیس الحکماء :

به گفته زنوزی مؤلف کتاب ( ریاض انجنه ) .

چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی در علوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه و طبیعات آن گشته و ناتمام مانده است .

اکنون نسخه پیش نویس بخشی از ضبیعات آن کتاب در ۶۴ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می باشد که چنین آغاز می شود :

الکتاب الثانی - المقالة الثانی - فی بیان ماهیة الجسم ووجوده و ماهیة جزئیة و وجود هما . . .

در علوم ریاضیات . هیئت وفلك شناسی

هفت کتاب :

۱ - کتاب توضیح الأشکال ( هندسه اقلیدس ) بفارسی است .  
به گفته آقاسید محمد مشکوة : ( ملامهدی نراقی کتاب اقلیدس

۱ - ص ۱۲۱ ج ۱۸ الذریعه الی تصانیف الشیعه

۲ - ص ۶۵ ج ۸ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه .

را پیارسی شرح و ترجمه کرده است<sup>۱</sup>).

مؤلف در خطبه آغاز کتاب خود که بواسطه گنج‌آیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی هندسه را در عبارات مناسب و سنجیده ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت براعت استهلال می‌توان گفت نمونه‌ای از شاهکارهای کم‌نظیر منشآت فارسی می‌باشد به بیان منظور و محتوای کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می‌گوید :

(خواجه نصیر الدین طوسی آن را با اضافات و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطب‌الدین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرد ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این علم واقع نگردید . . . آنگاه نراقی گوید :

(ابن بی‌بضاعت را بخاطر رسید که آنرا بزبان فارسی نقل نماید و اشکالات او را توضیح کند و بعضی از فوائد که از بعضی کتب و حواشی استنباط شده است بآن ضم نماید . . . ) و طریقه حقیر در این کتاب آنست که اقتصار بر ترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی‌کنیم . بلکه اصل دعوی و برهان چه از اصل کتاب و چه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می‌نمایم . . . با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید : که اقلیدس شامل ۱۷ گفتار است ولی در نسخه‌های

موجود کتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد.  
نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف در اختیار نگارنده می باشد.  
نسخه های دیگر آن :

۲ - نسخه خوش خط و رونویس شده از نسخه اصل کتاب در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می شود<sup>۱</sup>.

۳-۴ - دو نسخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ۶۱۰ صفحه ربع ورق و دیگری بشماره (۱۲۴۳) با ۴۷۸ برگ می باشد<sup>۲</sup>.

۵ - نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰)<sup>۳</sup>.

۶ - نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق .

۲ - رساله تحریر اکرثاوذوسیوس - عبری :

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز و ۳۵ شکل از ۵۹ شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آنرا دیگری بانجام

۱ ص ۵۲۷ ج ۳ فهرست کتابخانه سپهسالار بشماره (۸۴۰) .

۲ - ج ۴ فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس .

ص ۱۴۲ - الذریعه الی تصانیف الشیعه .

۳ - ص ۸۶۸ بخش دوم از جلد سوم فهرست کتابخانه مرکزی

رسانید و سپس ثابت بن قره اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد بر اصل راه یافته بود از این رو من (مؤلف) بدین تحریر که خالی از هر گونه ابهام و شوائب می باشد پرداخته و پاره ای از فروعات سودمند را هم بر آن افزودم نسخه اصل این رساله در ۲۴ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما (طبیعیات) در یک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می باشد<sup>۱</sup> .

رساله در اصول جبر و المقابل<sup>۲</sup> :

رساله عقود انامل :

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می شود .

مرحوم ملا حبیب الله شریف کاشانی رساله عقود انامل را در کتاب قوامیس الدرر خود که اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است .

۳- کتاب المستقصی : در علم هیئت و فلک شناسی .

نسخه های معتبری از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می شود که در فهرست کتابخانه بدینگونه توصیف شده<sup>۳</sup>

۱- ص ۱۰۳ ج ۱۱ - الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲- ص ۱۸۸ تا ۲۱۴ کتاب مشکلات العلوم چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ ق.

۳- ص ۴۹۹ ج ۱۹ فهرست کتابخانه مجلس و ص ۲۱ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

(المستقصی: از مولی مهدی بن ابی ذر نراقی ۱۱۴۶-۱۲۰۹ هجری)

در هیئت این کتاب که بسیار مبسوط است دارای يك مقدمه مفصل و ۴ باب است تقسیمات مقدمه از این قرار است:

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به ۳۱ رسانده پس از آن مبادی طبیعی در ۲ بخش تعریفات و مسائل.

مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل. مفصل‌ترین و آخرین باب موجود باب (اسناد بعض الحركات المختلفة فی الروية الی اصول تقتضی تشابهها فی انفسها). این باب مفصل‌ترین بخش کتاب انمستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را نشان داده. آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دیگران را نقادی می‌کند. در این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره هر يك جداگانه می‌پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و درباره اصول اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات نظام نیشابوری نقد و تحقیق می‌کند. در ذیل (تتمیم) که در پایان باب اسناد آورده است (ص ۵۱۲ نسخه) می‌گوید.

(اعلم ان المباحث المذكورة فی هذا الباب اصول و قوانین یحتاج الیهافی المسائل الاتية فلا بد من معرفتها التحصيل والاطلاع بها علی احوال النکواکب فی اختلاف حرکاتها بحسب الروبة علی وجه یوافق قواعد الحکمة و ما ذکر منها فی کتب الهیئة انما ذکر فیها علی سبیل الحکایه ای مجرد عن البراهین و انما ذکر ت براهینها فی المجسطی بالفعل او بالقوه

و نحن اوردا براهین الجمیع ما استنبطناه من اللہ لتوقف ادراک المطلوب  
 كما ينبغي و الوصول الى حقیقته علیها . . . )  
 کتاب المستقصی ( نسخه مجلس ) پیش از پایان تئیم باب اسناد  
 حرکات ناتمام مانده .

مولی مهدی نراقی فیلسوف و ریاضی دان محقق —  
 صاحب نظر و پرمایه است که آثار ارزنده علمیش در این دو رشته تاکنون  
 شناخته نبود و مؤلفاتی که در سرگذشتها و فهارس از او یاد می شود  
 بیشتر فقهی و اصولی و اخلاقی است و مشهورترین آنها معتمدالشیعه  
 در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجرید در اصول است از آثار ریاضی  
 او يك نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه ( مجلد ۴ ) معرفی  
 شده و مشکلات العلوم که مجموعه ایست کشکول مانند و حاوی پاره ای  
 از معضلات مسائل ریاضی نیز در دست است و بچاپ رسیده اینک اسامی  
 مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که در این کتابخانه یا در جای دیگر  
 موجود است و یا نام آن در ریاض الجنه ین مؤلفات نراقی آمده :

۱ — المستقصی در هیئت ( کتاب حاضر ) .

۲ — المحصل کتابی کوچک است در هیئت نسخه آن را آقای نراقی  
 دارند و فیلم آن در کتابخانه موجود است .

۳ — توضیح الاشکال — تحریر دیگر است از کتاب اصول اقلیدس  
 و چند نسخه از آن در این کتابخانه موجود است ( تا پایان مقاله ششم ) .

۴ — حاشیه شرح مجسطی — نراقی در المستقصی از این حاشیه  
 یاد می کند .

۵ - حواشی بر اکرثا و ذوسیوس (فیلم آن در این کتابخانه و اصل آن در نزد آقای نراقی موجود است).

۶ - رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه يك نسخه از آن دیده‌ام .

۷ - رساله حساب ( به نقل آقاسید محمد کلاتر از روضات الجنات ).

۸ - رساله تحریر اکرثا و ذوسیوس .

المستقصی مباحث هیئت قدیم بسیار روشن و جامع الاطراف بیان می‌دارد و در بحث حرکت وضعی زمین می‌گوید ( به اتفاق علماء فرنگ زمین حرکت وضعی دارد و این نشان می‌دهد که با افکار جدید آشنا بوده است ) .

کتاب محصل الهیة - عربی

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

( . . . بقول الاحقر مهدی ابن ابی ذر هداما اردت من محصل مسائل انهیة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد و الفضول و مرتباً علی ابواب ذات فصول . . . )

نسخه خوش خط پاکنویس شده این کتاب در اختیار نگارنده است

که بالمعه الهیة در يك مجلد می‌باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹  
نسخه دیگر کتاب محصل الهیة که با کتاب لمعه الهیه در يك مجلد می‌باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگهداری می‌شود<sup>۱</sup>.

۱ - ص ۲۷۷۸ ذیل ۲، ج ۳ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و

ص ۱۵۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة ج ۲۱ .

کتاب معراج السماء فی الهیئة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدر خویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده ای نسخه تمام و کاملی بدست نیامده است<sup>۱</sup>.

### طائر قدسی

نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست که به گفته زنوزی نویسنده عالیقدر معاصر وی در کتاب (ریاض الجنة) و همچنین مؤلف کتاب (نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان)<sup>۲</sup> بالغ بر سه هزار بیت بوده است. ولی تاکنون نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پراکنده ای هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می باشد که همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است.

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتضای قصیده عینیه<sup>۳</sup> معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز می گردد :

هبطت، الیک من المحلّ الأرفع و رقاء ذات تعزّزٍ و تمنّع

۱- ص ۲۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲- ص ۱۳۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳- زیاد مناسبت بین عینیّه شیخ اعظم ابن سینا و ابیات منقول از مرحوم نراقی دیده نمی شود .



## نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان  
 چرا مانده‌ای دور از اصل خویش  
 چرا آخر ای بلبل خوشنوا  
 غریب از دیار حقیقت شدی  
 بقصد طبیعت شدی پای بست  
 نبودى تو آن شاهباز جهان  
 نبودى تو آن طایر لا مکان  
 ترا بود پرواز در اوج عرش  
 همی ترسم ای بلبل بوستان  
 همی ترسم ای جان عالی‌مقام  
 همی ترسم ای مرغ فرخنده‌پی  
 همی ترسم ای طایر خوشنوا  
 همی ترسم ای جان جبریل سیر  
 همی ترسم ای هدهد خوش خبر  
 همی ترسم ای مرغ برکنده بال  
 همی ترسم ای مرغ بطحا مقام  
 نه بینی دگر کعبه و مستجار  
 جدا مانى از مروه و از صفا  
 برافشان پرای مرغ قدسی مکان  
 بخود دربی از این قفس برگشا

جدا ماندی از مجمع قدسیان  
 چرا نیستی طالب وصل خویش  
 بزاغان شدی همسر و همصدا  
 گرفتار دام طبیعت شدی  
 فراموش کردی تو عهد الست  
 که در اوج وحدت بادت آشیان  
 که در صقع لاهوت بودت مکان  
 مقید چرائی بزندان فرش  
 که دیگر نبینی رخ دوستان  
 بمانی بچاه طبیعت مدام  
 که دیگر نبینی حریفان حی  
 که از سدره افتی به تخت‌الثری  
 که از کعبه افتی بویرانه دیر  
 نشان سلیمان نبینی دگر  
 بچنگال زاغان شوی پایمال  
 که دور افتی از زمزم و از مقام  
 نشانی نیابی دگر زآن دیار  
 زبیت‌الحرام و زخیف و منی  
 پر و بال زآمیزش خاکیان  
 بصقع سماواتیان پر گشا

ز پا بگسل این دام دار غرور      به پرتا باوج سرای سرور  
 مغنی بیا سازکن ارغنون      که آمد بسر باز شور جنون  
 بیا ساقیا من بقربان تو      فدای تو و عهد و پیمان تو  
 بده ساقی آن باده خوشگوار      که ایام دی رفت و آمد بهار  
 بمئی ده که افروزدم عقل و جان      فتد بردلم عکس روحانیان  
 بیا ساقی ای مشفق چاره ساز      بده یک قدح زآن می غم گداز  
 که برهم زخم عالم خاکیان      کنم رقص بر اوج افلاکیان  
 بدور افکنم عالم خاک را      کنم سیر ایوان افلاک را  
 بسوزم از آن ، دلق سالوس را      بدور افکنم نام و ناموس را  
 بتازم بر اوج فلک رخس را      به بینم عیان کرسی و فرش را  
 «نراقی» از اینگونه گفتارها

برون رفتی از حدخودبارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و در خور شخص مخاطب ،  
 اشعار عربی هم انشا می نماید ، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش  
 را برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سید مهدی طباطبائی  
 بحر العلوم ، به نجف با این ابیات او را یاد می کند :

الا قل لسکّان ذاک الحمی      :هنيئاً لكم فی الجنان الخلود  
 افیضوا علینا من الماء فیضا      فنحن عطاش و اتم ورود  
 سید مهدی بحر العلوم نیز نراقی را چنین پاسخ می دهد :

الا قل لمولی یری من بعید      جمال الحبيب بعین الشهود  
 لك الفضل من غائب شاهد      علی شاهد غائب بالصدور

فنحن علی الماء نشکو الظماء و اتم علی بعدکم بالورود

### حواشی و تعلیقات بر آثار متقدمین

علاوه بر مصنفات علمی گوناگون نراقی که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده و شناخته شد او بر بسیاری از کتابهای علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقانی نگاشته که به گفته زنوزی تعداد آنها بالغ بر پنجاه رساله می‌گردد نکته قابل تذکار آنکه بر اثر قدرت علمی و حسن سلیقه و ذوق سرشار در تألیف و تصنیف (که موهبتی خاص و استثنائی می‌باشد) همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی که خود بخود و بدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم و علیحده‌ای می‌باشد. چندین جزو و اوراق از اینگونه تحقیقات که در حاشیه کتابهای مورد مطالعه‌وی نوشته شده است اکنون در کتابخانه نگارنده وجود دارد.



فِرْعَانَ الْعَمُونَ



ملا محمد مهدی نراقی

مجتهد بارع و حکیم محقق قرن ۱۳ هجری

( م ۱۲۰۹ ه . ق )

یکی از اکابر علمای شیعه که در جامعیت و احاطه و تبحر و تخصص در علوم نقلی و عقلی در دوران اسلامی کم نظیر است آخوند ملا محمد مهدی نراقی اکاشانی است ( متوفای سنه ۱۲۰۹ ه ق ) مجتهد و حکیم عارف و ریاضی دان اواخر قرن

---

۱ - نراقی تحصیلات ابتدائی را در کاشان انجام داده و بعد از تحصیل کتب صرف و نحو و معانی بیان و منطق و قسمتی از سطوح اصول و فقه به اصفهان رفته است و بعد از طی درجات کمال به کاشان مراجعت نموده و در همانجا به تدریس و ترویج شرع مبین پرداخته است .

این کاشان شهر عجیبی است و خداوند در نهاد مردم این شهر کویری چه استعدادهایی به ودیعه نهاده است و چه نوابغ بی نظیری در علوم و فنون و ذوقیات از این سازمان برخاسته اند .

در هنر معماری و کاشی سازی و نساجی در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی و علم ادوار ، و علوم اسلامی معقولا و منقولا گوی سبقت از دیگران برده اند . بلی مردمی که از تنبلی و بی عاری در ادوار و دهور گریزانند باید افتخار آفرین باشند در این مردم استعداد و ذوق ، و غیرت کار و فعالیت بهم آمیخته است .

کاشان از قدیم یعنی از همان اوائل اسلام محل سکونت شیعیان و موالیان شاء مردان و پناه گاه فدائیان و مریدان امیر مؤمنان و خلفای آنحضرت می باشد .

ملا احمد نراقی صاحب کتاب مستند الشیعه فرزند مؤلف یکی از اعظم فقها و مجتهدان عصر قاجاریه بشمار می رود . ترجمه احوال ملا مهدی بن ابی ذر نراقی را در کتب ارباب تراجم می توان دید ، همه او را از اکابر و اعظم فقهاء و حکما و بعضی

دوازده و اول قرن سیزده هجری قمری. نراقی از فارغ التحصیلان حوزه علمی اصفهان است و مدتی نیز در عتبات عالیات از محضر اساتید نامدار و بزرگ کربلا و نجف استفاده نموده است. نراقی در علوم عقلی و نقلی از تلامیذ فقیه و حکیم محقق ملا اسماعیل خواجه‌ی و عالم بارع شیخ محمد هرندی و دانشمند محقق ملامهدی هرندی و استاد محقق علوم ریاضی آقامیرزا نصیر اصفهانی است.

اینکه بعضی گمان کرده‌اند مرحوم حاج ملامهدی در حکمت الهی شاگرد

→

او را خاتم حکما و مجتهدین دانسته‌اند. ولی آنچه که مهم است تهیه اثری است که آثار فلسفی و الهی او را تجزیه و تحلیل نماید.

**میرزا ابوالحسن مستوفی (الف)** مؤلف تاریخ گلشن هراد و دبیر و نویسنده و وقایع نگار دوران زندیه که معاصر مرحوم نراقی است در گلشن مراد متعرض احوال و آثار او شده است و از نراقی به، فیلسوف بحق و حکیم مطلق، جامع معقول و منقول، المولی الأعظم و الحبر الأعلام، استاد البشر و... تعبیر کرده و نوشته است: در جمیع علوم ماهر و مبین دقایق افکار اوائل و اواخر بل که خود مکمل علومند... و تا بحال تحریر سنه مبارکه ۱۲۰۶ هـ ق - رسیده در قید حیات و به ارشاد خلیق مشغول می‌باشد...».

مرحوم نراقی سال (۱۲۰۹ هـ ق) در گذشته است و هنگام رحلت (ب) حدود (۶۰ سال) داشته است.

(الف) میرزا ابوالحسن مستوفی کاشی فرزند معزالدین محمد غفاری اولین نقاش خاندان غفاری است و ابوالحسن غفاری نقاش‌باشی معروف به صنیع‌الملک فرزند برادر اوست، و مرحوم میرزا محمدخان غفاری معروف به کمال‌الملک فرزند برادر صنیع‌الملک است.

نقاشان کاشان باین چند نفر محدود نمی‌شوند و شرح حال و آثار نقاشان کاشان نیاز به تألیف کتابی قطور دارد، در دوره صفویه بنام چندین نفر از نقاشان نامی برمی‌خوریم که از مردم کاشان می‌باشند، از جمله آقارضا نقاش‌کاشی که «در چهرگشائی و شبه‌کشی نظیر و عدیل نداشت...» یک مرتبه صورت و چهره‌ی ساخته و پرداخته بود که شاه‌عالمیان (مراد شاه عباس کبیر است) به‌جای آن بوسه بردست او نهادند «



خواجوهی است و علوم نقلی را از سایر اساتید عصر استفاده نمود است ، اشتباه محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقلی از محققان عصر خود بشمار می رود ، و نراقی معقولاً و منقولاً ، از محضر آن یگانه دهر استفادۀ نموده است .  
 عمده تحصیل نراقی در اصفهان ، نزد علمای بزرگ این شهر پرفیض بوده و در حوزه بزرگ این شهر پرورش علمی یافته است . آخوند ملا احمد نراقی فرزند تحریر او در ترجمه پدر عظیم الشان خود نوشته است : « و کان عمدة تحصیله فی اصفهان عند مشایخه الکرام ملا اسماعیل الخاجوهی و الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الهمندی او میرزا نصیر ، و قرء شطراً من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یوسف ای صاحب حدائق ... و کذا آقا محمد باقر البهبهانی » ، ظاهراً محضر عالم بزرگ شیخ محمد مهدی فتونی را نیز درک نموده است ولی به جناب آقای بهبهانی - آقاباقر - نظری خاص داشته است .

از نراقی آثار تحقیقی در علوم عقلی و نقلی به یادگار مانده است که مورد توجه محققان قرار گرفته است :

- ۱ و ۲ - لوامع الاحکام و معتمد الشیعه در فقه استدلالی از آثار نفیس آن یگانه زمان است که مورد استفاده و مراجعه فقهای عظام می باشد .
- ۳ - توضیح الأشکال از آثار نفیس در هندسه که اصول این علم را به فارسی تألیف نموده است .

- ۱ - این میرزا نصیر از اکابر زمان در علوم ریاضی و فلکیات و علم طب بود و جمع کثیری از او در علم حساب و هندسه و نجوم و هیئت و طب استفاده نموده اند .

→

(ب) یکی دیگر راز معاصران نراقی که به خدمت وی رسیده و شرح حال و آثار او را تماماً بر شمرده است صاحب - ریاض الجنة - سید حسن زنوزی تبریزی است .  
 ریاض الجنة ، تألیف زنوزی و تاریخ گلشن مراد ، هر دو از آثار کم نظیر در باب خود می باشند که با کمال تأسف تا این زمان کسی اقدام به چاپ آنها ننموده است .

۴ - تحریر اُکَرِ ثاوذوسیوس در مثلثات نیز از آثار نفیس اوست .

۵ - جامع السعادت در علم اخلاق تألیف این مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده است .

۶ - حواشی شفای شیخ قسمت الهیات یکی از آثار عالی در حکمت است که تمامی مشکلات کتاب را حل کرده است .

از نراقی متجاوز از سی - ۳۰ اثر علمی در فقه و اصول و فلسفه و اخلاق و حساب و هندسه و هیئت و نجوم ، باقی مانده که همه این آثار دلالت بر تبحر و تخصص مؤلف در علوم عقلی و نقلی نمایند .

نگارنده «لمعات الهیه» و «لمعات عرشیّه» این عالم بزرگ را در آینده نزدیک به چاپ می‌رسانم .

یکی از آثار نفیس نراقی در حکمت الهی کتاب مختصر او بنام قرّة العیون است که آن را برای تدریس در دانشکده انتخاب کرده‌ام ، این رساله را باید با ترجمه و شرح مختصر به فارسی در دسترس دانشجو قرارداد و آن را وسیله و مدخل قرار داد جهت رجوع به کتب مفصله .

حقیر از یکی از دوستان تقاضا نموده است که شرح حال مفصلی از این دانشمند بزرگ تهیه نماید که در مقدمه لمعات الهیه ، و لمعات عرشیّه او چاپ و منتشر شود ، ولی جناب آقای حسن نراقی وکیل پایه یک دعاوی از احفاد مرحوم علامه نراقی شرح حال جامعی از جَد امجد خود تهیه نموده اند که آنرا در مقدمه این رساله قرار دادیم . دانشمند بزرگوار جناب آقای حسن نراقی که بحق از نیکان عصر ما میباشند علاقه شدید بمعارف اسلامی دارند و آثار متعددی از معظم له چاپ و منتشر شده است . آقای حسن نراقی پدر دانشمند بزرگوار آقای دکتر احسان نراقی استاد دانشگاه طهران میباشند . آقای احسان باید بطبع بعضی از آثار جَد خود اقدام نماید . جامع الأفكار یکی دیگر از آثار نفیس فلسفی این محقق بزرگ است . این کتاب

مشمول است بر افکار و عقاید قدما و متأخران از فلاسفه .

معاصر نراقی حکیم فاضل و عارف بارع آقا محمد بیدآبادی با آنکه کتب ملا صدر را تدریس می نمود به عرفانیات بیشتر پابند است تا مبانی حکمت متعالیه ، و محقق نراقی به مباحث نظری توجه بیشتری دارد .

آخوند نوری تلمیذ عظیم الشان آقا محمد بیدآبادی ، منغم در طریقه ملا صدرا است و در مباحث و مسائل با آنکه دارای قریحه و ذوق عدیم النظیرست جانب برهان را می گیرد و از این لحاظ به نراقی ا شبه است از بیدآبادی .

حقیر این رساله (قَرّة العیون) را جهت تدریس انتخاب نموده و با تحریر و تقریر مسائل کتاب به زبان فارسی ، و تشریح بعضی از مشکلات و تذکر برخی از نکات لازم ، کار را قدری بردانشجوی دوره لیسانس و مراحل بعد از لیسانس آسان می نماید .

کلیه متأخذ رساله را نشان می دهم و نیز در نحوه سیر افکار فلسفی و عرفانی مطالبی نوشته می شود ، تا سهم متأخران و روش و ارزش افکار علمی و زحماتی که در تحریر و ترویج مبانی علمی متحمل شده اند معلوم و مشهور گردد .

علامه نراقی از مجتهدین بزرگ عصر خود و از مراجع و زعمای دین و دارای محضر ترافع و قضا بود . مؤلفین کتب فقهی به آثار او توجه نموده اند . با این وصف در حکمت و فلسفه الهی نیز دارای مقام شامخی است و در فنون ریاضی نیز ، آثار نفیسی دارد ، عالی ترین کتب ریاضی را تدریس می نمود ، بعضی از او با فضل المهندسین تعبیر نموده اند . در علوم تفسیر و حدیث و رجال و اخلاق تخصص داشته است ، به لحاظ همین جامعیت و تبحر بود که وقتی در کربلا به حوزه استاد بزرگ عصر خود ، استادالاساتید آقا باقر بهبهانی — رضی الله عنه — حاضر شد ، مورد توجه کلیه افاضل

۱ — آقا باقر یکی از بزرگترین محققان علمای شیعه است که بیان مقام علمی و مجاهدات او در ترویج شریعت مجال واسعی می خواهد ، باین مختصر در این جا اکتفا

قرار گرفت ، و استاد مقدم او را گرامی داشت ، با اینکه در آن عصر ده‌ها محقق در حوزه‌های علمی سرگرم تعلیم و تعلّم بودند . نراقی چون در شهرکاشان متوطن شد و از حوزه‌های بزرگ دور افتاد ، آنطوری که باید مورد استفادۀ طالبان علم قرار نگرفت و احتمال می‌رود مانند همه اعظم که در جاهای کوچک قرار می‌گیرند ، از تعرض بی‌مایه‌ها که در همه جا حضور دارند مصون نمانده باشد ، و این خود از اعظم مصائب است . یکی از اساتید حقیر بهمین مصیبت مبتلا بود .

مرحوم نراقی در حکمت الهی به آخوند ملاصدرا بسیار توجه داشته و از آثار او در همه جا متأثر است و در تحریر مشکلات و عوایص از آخوند استفاده نموده است .

---

→ میشود و این نکته را باید یادآور شد که در ادوار اسلامی کمتر محقق را می‌توان نشان داد که باندازه مرحوم آقا باقر منشأ خیرات و برکات شده باشد و اهتمام او به ترتیب شاگردان نامدار و محقق سبب شده که جماعت کثیری از اکابر در حوزه او به تربیت شوند ، در اوائل تدریس که مرجعیت او وسعت نداشت به روزه و نماز استیجاری مبادرت می‌نمود و وجه آن را بشاگردان مستعد که به تنگ‌دستی و فقر مبتلا بودند میداد. میرزای قمی و سید بحر العلوم و میرزا مهدی شهرستانی و میرزا مهدی مشهدی از جمله تلامید او می‌باشند .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظلمانية، وضاء ببوارق تجليات صفاته ممالك الاثنيات العسقانية، نورباضواء شمس قدرته هياكل الهويات الامكانية، و انار بأنوار قمر عزته وجوه الكائنات الهيولانية، الذى ابدع الجواهر العقلية الفادسة النورانية، و اخترع الانوار المجردة المقدسة الروحانية، و انشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانية، و اظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانية، والصلاة على سباح البحار اللاهوتية، و صاحب ولاية الديار الناسوتية، الواقف بحقائق الخفيات الجبروتية، والمطلع على دقائق الجنيات الملكوتية، وعلى آله العارفين بالأسرار الغيبية و العالمين بالغيوب اللاريسية، الذين هم سادات البرية و خلفاء الخليفة .

اما بعد ، فيقول طالب المعارف الحقيقية وراصد الحقائق اليقينية مهدي بن ابي ذر النراقى، نور الله قلبه بالأنوار العلية، و سلكه فى سلك الارواح القدسية، انى لما بلغت فى كتاب جامع الأفكار و ناقد الأنظار، الذى جمعت فيه جميع الافكار المتعلقة بالاشارات من الشروح والحواشى و اخترت منها ما ساقنى الدليل اليه، وزيفت مالم يكن معبّولاً عليه الى مسألة الوجود التى هى قرة عيون ارباب التجريد، رأيت ان افرد لها رسالة منفردة، و اذكر فيها جميع ما يتعلق بها، وذلك لان هذه المسألة من اعلى المقاصد الالهية، واسنى المطالب الحكيمية، و هى الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية، والغاية العظمى لباحث المباحث المتعالية، كيف لا ؟ و دركها

لدرک سائر المعارف اقرب الوسائل والجهل بها مستلزم للجهل باکثر المسائل ، ولذا ترى عرفاء الأمصار و حکماء الأقطار ، قد بذلوا جهدهم فی استخراج فروعها و متعلقاتها ، و استفرغوا وسعهم فی استنتاج النتائج من مبادئها و مقدماتها ، و قد وقع فیها التخالف فی مواضع متعددة ، و حصل فیها التنازع فی مواقع متکثرة ، و انا التزامنا ان نذكر فی هذه الرسالة جميع ما يتعلق بهذه المسألة ، و نجعل لكل مبحث عنوانا علی حدة ، و نذكر آراء الطوائف فی کل واحد مما يتعلق بها ، و نحقق الحق بحول الله و نبطل الباطل ، ثم نأتی بمبحث علی حدة لأخذ النتيجة من المباحث السابقة علیه ، و هو الذی استقر رأینا علیه و سمیتها قره‌العیون ، و رتبناها علی اربعة عشر مبحث :

المبحث الاول - فی نقل الخلاف الذی وقع فی حقيقة الوجود ، و فی ان موجودية الاشياء بماذا ؟ .

المبحث الثاني - فی ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهي ، و فی انه مشترك معنوی .

المبحث الثالث - فی ان الوجود المطلق زائد علی الماهية .

المبحث الرابع - فی ان الوجود مقول علی افراده بالتشکیک .

۱- عرفاهمین وجود مطلق بديهي التصور منتزع از كافة حقائق از حق اول الى آخر حاشية الوجود وصف نعال الموجودات را متحقق خارجي میدانند و گفته اند ، حکیم و متکلم همین وجود مطلق را نقیض عدم مطابق دانسته و گفته اند ، وجود خیر محض و مقسم كافة حقایق و انه لا ضله ولا ندد و لا مثل و معذک صرحوا بانه معدوم فی الخارج . باید باین نکته توجه تام نمود که نزاع بین حکیم و عارف در این مسأله لفظی نیست همین مفهوم عام صادق بر کلیه اشياء را حکیم وجود مصدق انتزاعی و عارف همین وجود مطلق را بوصف اطلاق امری خارجي میدانند .

سر مطلب را باید در سریان هویت اطلاقیه الهیه در جمیع مراتب و مظاهر هستی جستجو نمود چون همین مفهوم ذهنی وجود عند التحقیق عبارتست از تدلی و ظهور حق در موطن علم که از سریان هویت حق در خارج بوجود خارجي و جلوه آن در علم بوجود علمی تعبیر نموده‌اند و اصیل حقیقت جامع مراتب است - جلال -

المبحث الخامس - فی ان الوجود المطلق لیس جنساً لماتحته .  
المبحث السادس - فی اثبات ان للوجود حقيقة عينية ، وانه الأصل فی التحقق دون الماهیة .

المبحث السابع - فی ان المجهول بالذات هو الوجود دون الماهیة .  
المبحث الثامن - فی ان امشخص الوجودات ماذا ؟ وبای شی يتخصص الوجودات .  
المبحث التاسع - فی ان الممكنات موجودات متعددة متكررة و وجوداتها كذلك .  
المبحث العاشر - فی بیان ان للذات الأقدس الالهیة ، تعالى شأنه ، تحققاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً فی الواقع مع قطع النظر عن كل المجالی والمظاهر .  
المبحث الحادی عشر - فی الاشارة الى بطلان مذهب المتكلمين و دفع ماورد على مذهب الحكماء .

المبحث الثاني عشر - فی الاشارة الى بطلان طريقة ذوق المتألهين .  
المبحث الثالث عشر - فی تفصيل القول فی وحدة الوجود و ذكر ما قيل فيها ، و تحقيق ما هو الحق و ابطال ما هو الباطل .  
المبحث الرابع عشر - فی اخذ النتيجة من المطالب السابقة .

## المبحث الاول

فی نقل الخلاف الذى وقع فی حقيقة الوجود ، و فی ان موجودیة الأشياء بماذا ؟  
فنقول : المذهب المعروفة فی ذلك ستة :  
الاول - مذهب جمهور الحكماء و هو ان للاشياء وجودین ، احدهما وجود خاص

---

۱ - فی بعض النسخ ، فی ان تشخص الوجودات بماذا ؟ او تخصيص الوجودات او تميزها بماذا ؟ تارة سؤال می شود که ملاک و منشأ تشخص چیست ؟ با این ملاحظه که ماهیات به اعتبار ابهام ذاتی شاید منشأ تشخص شوند، كما اینکه شاید منشأ وجود و سبب تحقق هستی گردند ، و گاهی سؤال می شود منشأ و مبدأ تشخص در نفس وجود به چیست ؟

يختص به كل موجود من الموجودات .

وثانيهما ، وجود مطلق عام بديهي مشترك بين جميع الموجودات ، و الأول ، له حقيقة متحصلة في الخارج ، و الثاني ، امر اعتباري موجود في الذهن منتزع من الموجودات الخاصة .

وقالوا : هذه الأفراد التي هي الوجودات انخاصة ، حقايق متخالفة متباينة متكرره با نفسها ، و ليس تخالفها بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ، حتى يكون متماثلة في الواقع و متفقة الحقايق في نفس الامر ، وليس اختلافها ايضاً بالفصول ، ليلزم كون الوجود المطلق جنساً لها ، بل الوجود المطلق ، عارض لازم لها ، كنور الشمس و نور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة، مشتركان في عارض النور، وكذا الحكم في بياض العاج و الثلج ، وكذا الحكم في الكم و الكيف المشتركين في العرضية ، بل الجوهر و العرض المشتركان في الامكان و الوجود حكمهما كذلك . فافراد الوجودات مختلفة الحقائق ، الا انه لما لم يكن لكل فردٍ فردٍ من افراد الوجودات الخاصة اسم خاص كما في اقسام الممكن والعرض، توهم بعض ان تعشدد هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض الاضافة ، كما في نور هذ السراج و ذاك ، او بياض هذا العاج و ذاك ، مع انه ليس الأمر كذلك ، بل الامر كما ذكر . وقالوا ، اذا اعتبر تكثر المفهوم العام و صيرورتها « حصّة حصّة » باضافته - باضافتها - الى الماهيات ، يحصل امور ثلاثة :

احدها ، هذ المفهوم العام .

و ثانيها ، الحصص المضافة الى الماهيات .

و ثالثها ، حقايق الوجودات الخاصة .

والا ولان خارجان عن حقيقة الثالث ، والاول ذاتي للثاني و داخل في حقيقته.

وقالوا ، فرد من هذه الوجودات الخاصة قائم بذاته و عين ذاته ، و هو الوجود

انواجبي ، والباقي زائد غير قائم بنفسه ، و هو وجود الممكن .

ثم ان بعض الحكماء ، ذهب الى ان الوجودات الخاصة ، نفس الماهيات ، و



ليست زائدة عليها . و ذهب بعض الى انها زائدة عليها ، و مغائرة لها فى الخارج و الذهن .

و الحق انها عين الماهيات فى الواقع و نفس الامر، زائدة عليها فى اعتبار العقل، كما ستطلع عليه .

الثانى - مذهب جمهور المتكلمين و هو ان الوجود منحصر فى هذا المفهوم الواحد المشترك بين جميع الاشياء ، و موجودية الماهيات به فقط ، و هو عارض للماهيات و قائم بها قيام الاعراض بالموضوعات ، الا انهم قالوا ، انه فى الواجب لازم لماهيته ، و ليس عارضا لها . فهم لم يفرقوا بين الواجب و الممكنات فى الماهية و الوجود ، الا بلزوم الوجود المطلق للماهية فى الواجب ، و عدمه لها فى الممكن . ثم انهم افترقوا ، فرفتين : فذهب محققوهم الى ان الوجود المطلق مع حصصه خارج عن ذوات الاشياء و زائد عليها فى الذهن فقط دون الواقع ، و ذهب آخرون الى انه مع حصصه زائد عليها فى الذهن و الخارج معاً .

الثالث - ذوق المتألهين من الحكماء ، و هو انه ليس للممكنات اتصاف حقيقى بالوجود ، بل الوجود شخص قائم بذاته و موجوديته عن ذاته ، و موجودية الممكنات باعتبار نسبة و علاقة بينهما و بين حضرة الوجود المقدس ، و هى صارت مصححة لاطلاق لفظ الموجود عليها ، كما يقال : زيد متمول ، و ماء متمشمس ، و هى مجهولة الكنه غير معلومة لاحد من العقلاء ، و لو لم تكن ، لما صح اطلاق الموجود على الممكنات ، لان الوجود المطلق - لاطلاق الموجود على ما ينتزع منه - لا تله ليس له قيام فى الخارج بالماهيات ، بل هو امر اعتبارى عقلى ، فلا يتحقق موجودية الاشياء به . و على هذا المذهب ، يكون الوجود واحداً ، و الموجود متعدد ، كما ان الشمس واحدة و المتمشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقى ايضاً منحصر فى فرد هو الواجب ، تعالى ،

---

١- لأن: الوجود المطلق (لا اطلاق الموجود على ما ينتزع منه ) ليس له قيام فى الخارج بالماهيات ...

لان الموجود الحقيقى ما يكون ذاته منشأ للموجوديّة ، فما كان موجوديته باعتبار نسبة بينه وبين شئ آخر ، لا يكون موجوداً حقيقة .

الرابع — مذهب اليه شيخ الأشاعرة ، وهو ان وجود كل شئ عين ماهيته ، ليس زائداً عليها .

فان كان مراده منه ما يفهم فى بادى النظر و هو ان المفهوم من وجود الانسان ، هو الحيوان الناطق ، فهو فى غاية السخافة ، و ان كان مراده و انه لا تمايز بينهما فى الخارج ، بمعنى انه ليس فى الخارج شئ هو الماهية و شئ آخر هو الوجود فهو حق ، ولا يكون مذهباً عليحدة ١ .

الخامس — مذهب الصوفيّة ، و هو ان الوجود واحد سار فى هياكل الماهيات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤونها . و من تنزله حصل التكثّر و التعدد ، و هذا التكثّر مجرد اعتبار ، فالوجود فى مرتبة الذات التى هى المرتبة الأحديّة الصرفة التى هى احد الحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور و التعيين ، و بعد التنزّل والتجلى على الماهيات ، يصير الماهيات تعيّناته و مظاهره ، وبهذا يظهر الكثرة ، ولا كثرة حقيقة فى الماهيات ، لانها امور اعتبارية ، وعلى هذا المذهب يكون الموجود واحداً ، ولذا يعبر عنه كثيراً بوحدة الموجود ، وعن ذوق المتألهين بوحدة الوجود . و ربما قيل : ان مراد الصوفية ايضاً ان الموجود الحقيقى واحد .

ثم ان المتأخرين لما رأوا مذهب الصوفيّة غير مطابق لطريق النظر ، فتوجهوا لتصحيحه بطرق متعددة و ستطلع عليها ، و تعلم حقيقة الحال .

السادس — مذهب اليه جماعة ، و هو ان الاشياء وجودين ، احدهما الوجود العام المشترك بين جميعها ، و الثانى ، الوجود الخاص الذى يختص به كل واحد منها .

١ — شيخ اشعرى من حيث لا يشعر بدون توجه بتوالى فاسده اين قول و عدم تميز بين حمل شايع و حمل اولى اتحاد خارجى را باتحاد مفهومي سرايت داده است و از اين قبيل هفوات در كلمات او زيادست .

الوجود العام مقول على الوجودات الخاصة بتشكيك فاختلافها بالتشكيك<sup>۱</sup> وليس بانفسها، كما ذهب اليه الحكماء و ليست زائدة على الماهيات في الخارج ، بل في لحاظ العقل فقط ، وهي متكررة متعدد تعداداً حقيقياً في الخارج ، واحد منها فوق التمام و علة جميعها ، وهو الوجود الواجب ، ماسواه معلولات له . وسيأتي ما يرد عليه .

### المبحث الثاني

في ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهيان ، و انه مشترك معنوي بين الأشياء . اما الاول ، فنقول : الوجود المطلق ، ليس الا الكون البديهي و الظهور العيني المفهوم لكل احد ، هو المعبر عنه بالفارسية ، بهستی و مرادفاته . ولا شك ان هذا الأمر بديهي معلوم لكل احد ، لا يحتاج الى تعريف ، لأنه ليس شئ اعرف منه حتى يكون معرفاً له . مثلاً اذا قلت : زيد موجود في الدار ، الا الكون البديهي الذي يعلمه كل احد ، فلك اذا قلت : زيد موجود في الخارج ، فما تريد من وجوده الا الكون المذكور ، الا ان ظرف الوجود في الأول هو الدار ، و في الثاني الخارج ، اعني كل ما هو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذي هو الكون ، امر بديهي ثبوتاً و تصوراً ، فالتعريفات المذكورة في كتب القوم ، انما هي تعريفات لفظية ، ولذا لم يعتبر فيها الاطراد و الانعكاس .

اما الثاني ، فنقول : لا شك ان هذا الكون البديهي المعلوم لكل احد ، امر واحد ثابت لجميع الموجودات ، و ليس الكون الثابت للانسان مغايراً للثابت للفرس ،

---

۱- تشكيك بنابر قول مشائيه تشكيك عامي است و تفاوت در وجود خاصه بنفس ذات و جوداتست بدون اشتراك در نفس حقيقت . بنابر قول قائلان بتشكيك خاصي تفاوت و اشتراك در نفس حقيقت و جودست كما تفتن به الطائفة الاشرافية طائفة مشائى از باب بساطت وجود و امتناع تشكيك در ذاتيات به تباین در سلسله طوليه قائل شده اند .

ولذا اذا نظر الى الممكن يحصل الجزم بان علته موجودة ، اى ان الكون المذكور ثابت لها ، مع الشك فى كونها واجبا ، او ممكنا ، او جوهرآ ، او عرضآ. ولو كان الوجود المطلق مختلفآ فى الاشياء ، لما حصل الجزم بشبوته للعلة ، لانها ان كانت واجبة ، لكان وجوده المطلق غير ما اذا كانت العلة ممكنة ، فحينئذ يكون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الاشياء .

### المبحث الثالث

فى ان الوجود المطلق زائد على الماهية

و هذا ، وان كان عند التحقيق بديهيا ، الا أنهم ذكرواعليه أدلة ايضا .  
 منها - ان هذا الوجود ينفك فى التعقل عن الماهية ، فانا قد نعقل ماهية و نعقل عن وجودها ، اما فى الخارج فلان تعقل الماهية والغفلة عن وجودها الخارجى ، امر بين ، واما فى الذهن ، فلان تعقل شئ لا يستلزم تعقل ذلك التعقل .  
 وايضا قد نعقل الماهية و نشك فى وجودها ، ولا شك ان الوجود لو لم يكن زائدا عليها وكان ذاتيا لها ، لما انفك فى التعقل عنها ، لأن تعقل الشئ يستلزم تعقل ذاتياته .  
 واورد بانه لو تم عليه ، لدل على ان الوجود الخاض ايضا زائد على الماهيات انتهى يمكن تعقل خصوصياتها من دون تعقل وجودها .

والجواب عنه، انه لا يخلو اما ان يكون فى الوجودات<sup>٢</sup>، امروء ماهياتها والوجود

١ - اى عند زوال الخصوصية و التعيين اصل الوجود لا يزول و عند الشك فى الخصوصيات ايضا لا يشك احد فى بقاء اصل الكون المصدري .

٢ - بنابه مذهب حكما ، غير ماهيات و غير وجود مطابق مفهومى ، امرى ديگر نیز متصور است که وجود خاص هرايهت باشد . و نزد اهل كلام ، از وجود خاص در خارج خبرى نيست و آنچه که معقول است ، وجود مطلق به معنای حصص کلی و ماهيت خاص است ، چون وجود را اعتبارى مى دانند .

المطلق ، اعنى الوجود الخاص ، كما ذهب اليه الحكماء اولاً ، كما جزم به المتكلمون .  
وعلى الثانى فلا يراد ، وعلى الاول ، اما ان يكون زائداً على الماهية ، كما جنح اليه  
قليل من الحكماء ، اولاً ؟ كما صرح به كثير منهم . فعلى الأول ايضاً لا يراد لأنه لما كان  
زائداً عليها ، فيمكن تعقل الماهية بدون تعقله ، وعلى الثانى ، امّا ان يكون عين  
الماهية ، اوجزء منها ، وذاتياً من ذاتياتها . فعلى الأول لاشك ان تعقل الماهية بعينه ،  
هو تعقل الوجود الخاص ، بل هذا يرجع فى الحقيقة الى مذهب المتكلمين ، و يكون  
النزاع بينهم وبين الحكماء لفظياً . وعلى الثانى فجواب اليراد ، ان الوجود الخاص ،  
لو كان معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه و مع ذلك تعقلنا الماهية  
بدون تعقله ، لكان اليراد ، وارداً . واما اذالم يكن معلوماً لنا بكنهه او بوجه يمتاز  
عن جميع ماعداه ، كما هو الأمر فى الواقع ، فيمكن ان يكون تعقل الماهية مستلزماً  
لتعقله ، ويكون معلومان ، ولكن لم نعلم انه هو ، لعدم علمنا بان كنهه ما هو . بل  
صرح المحقق الدوانى ، بانه يمكن ان يكون شئ معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز  
عن جميع ماعداه ، و مع ذلك لم نعلم انه معلوم لنا . قال : وعلى التقديرين ، اى على  
تقرير المعلومية بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، يمكن ان يكون معلوماً لنا ،  
ولم نعلم انه معلوم لنا .

وعلى الثانى ، فلانا اذا تصورنا الانسان بالضحك ، فانا علمناه بوجه يمتاز عن  
جميع ماعداه ، ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق ، يكون الانسان معلوماً ، وربما لم يعلم  
ان الشئ بوجه الضحك معلوم لنا ، لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان  
الناطق . نعم ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية ، و ذلك الوجه  
فقط واحد على الاول ، فلانا اذا علمنا الشئ بالكنهه ، ولم نعلم انه كنهه ، فربما يكون

---

١ - و معنى العبارة ، انه عند الحكماء ، وراء الوجود المطابق و الماهية ، امر ثالث  
واقع فى الخارج و مشخص للأشياء اى الماهيات ، يعبر عنه بالوجود الخاص . و اما  
عند المتكلم الأمر دائر بين المهيئة و الوجود المطلق ولا يتصورون و رائهما امرأ ثالثاً كما  
عليه اهل الحكمة المتعالية .

معلوماً بكنهه عند تصور شئ ولا نعلم انّه معلوم بالكنهه، كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ، ولم نعلم انّه كنه الانسان ، فانا نشك في كونه معلوماً بالكنهه . فاذا تعقلنا ماهيئته مثلاً بالكنهه ، وعلمنا الحيوان الناطق ، فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنهه عند تعقل الماهيئة لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنهه هو كنه الانسان ، فيجوز عندنا ان يكون وجهاً من وجوهه . و على هذا ، فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور «ب» مثلاً، لجواز ان يكون معلوماً ولا نعلم انه هو ، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لكنه الانسان و ان علم مغايرته للحيوان الناطق ، اذ لا نعلم انّه كنهه . نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا ندفع ذلك . ولعل مراد الشارح هذا ، ولا يتأتى مثل ذلك التقدير الاول كما لا يخفى ، بل غاية التكلف ان يقال : المراد بالوجه الذى يمتاز به عمّا عداه ، فى التعقل ، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ، و يمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ، ان لا يتوقف على غيرهما ، فيندفع الايراد على تقدير كونه متعلقاً بالكنهه ، اذ يتّسم بانضمام مقدمة اخرى ، اى العلم بكونها كنهاً ، ويبقى الكلام فى التقدير الآخر ، فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلاً، فتدبر.

فظهر ان الوجود الخاص لو كان معلوماً بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه لا يمكن القول باثته يمكن ان يصير معلوماً لنا فى ضمن تعقل الماهيئة ، ولم نعلم به ، فاذا لم نعلم - حقيقته - خ - حقيقة اصلاً، فيمكن ذلك بطريق اولى . ولا يقال : يستنع ان يكون شئ معلوماً وغير معلوم لاجتماع النقيضين ، لانه اذا لم يكن معلوماً، يحتمل عند العقل ان يكون معلوماً ، ولا منافاة بين اتقاء الشئ فى الواقع واحتمال ثبوته عند العقل، كما صرح به المحقق الدوانى.

بقى الكلام فى ان الحق فى الوجود الخاص اى شق من الشقوق المذكورة، والحق كما ستطلع عليه ، ان الوجودات الخاصة ، نفس الماهيات فى الواقع و نفس الامر ، و مغايرة لها ، فى بعض اعتبارات العقل .

واورد على الدليل المذكور ايضاً باثته انما يتّسم اذا كانت الماهيات معلومة بكنهها،

ولم يكن الوجود المطلق ذاتياً لها ، وهو ممنوع ، وحينئذ لا يتم ، لان تعقل الشئ بوجه ما ، لا يستلزم تعقل ذاتياته .

واجب بانّه يمكن تعقل بعض الماهيات بكنهها ، مع ان هذه الماهية ايضاً قد تعقل مع الغفلة او الشك في وجودها ، هذا مع ان عدم امكان تعقل كنه الماهية ، انما يكون باعتبار كون اجرائها غريبة في المجهولية ، فجازاؤها التي ليست كذلك ، يصير متعلقة بالنتة ، والوجود كذلك لانه بديهى التصور .

واورد على الدليل المذكور ، بعض ايرادات اخر ، عرضنا عنها لظهور ضعفها . ومنها ، انه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ، لم يتحقق ممكن اصلاً لان الامكان تساوى نسبة الماهية الى الوجود و العدم ، فلو كان الوجود المطلق عين الماهية اوجزؤها ، لم يتحقق نسبة ، لانها انما يكون بين متغيرين فضلاً عن التساوى ، وكيف يكون نسبة الشئ ، الى عينه او الى جزئه ، كنسبته الى ارتفاعه .

واورد عليه ، بان القوم فرقوا بين اتصاف شئ بشئ و حمله عليه مواطاة ، و بين الاتصاف و الحمل اشتقاقاً ، وقالوا : ان الامكان ، هو ان لا يقتضى الماهية الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً ، بمعنى ان لا يقتضى ذاته ان يحمل عليها الوجود او المعدوم ، بل يكون نسبتها الى حمل الموجود والمعدوم عليها على السواء ، وحينئذ لو كان عين الماهية ، فلانسلم عدم تصور النسبة بينهما ، لتصورها بين الشئ ونفسه اشتقاقاً ، ولهذا اختلف العقلاء في ان الوجود<sup>۱</sup> موجود ام لا ، وذهب اكثر المتكلمين الى الاول و

۱ - وجود بحسب مفهوم بسيط است و جنس و فصل ندارد و در وجود ، تساوى نسبت بوجود و عدم ممتنع و امكان شأن ماهيات است بلحاظ اعتبار آن نسبت بوجود و عدم محمولی لذا امكان ندارد وجود و ماهيت آن بحسب مفهوم و حمل اولی و بلحاظ تعقل امر واحد باشند و تغاير بلحاظ اعتباری از اعتبارات دليل است بر لحوق وجود بزمهيت باعتبار مفهوم و خلو ماهيت از وجود باعتبار حمل اولی و و اتحاد اين دو در جميع مراتب وجودی .

۲ - يرجع الاختلاف الى ان الوجود المفهوم موجود في الخارج وله فرد خارجي اويكون من الامور العقلية المحضة والاحمل الوجود على الوجود او حمله على الموجود  
←

بعضهم و جميع من الحكماء كالمعلم الثانى و الشيخ الى الثانى .

اقول : هذا الايراد فى غاية السخافة ، اما اولاً ، فلانا اذا قلنا : ان الامكان هو ان يقتضى الماهية ، الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً وكان الوجود عين الماهية ، فيلزم ان لا يقتضى الوجود كونه موجوداً معدوماً ، فهذا مما لم يقل به احد ، لان بعضهم قال : انه موجود ، و بعضهم قال : انه معدوم . فغاية الامر تصثور النسبة بين الوجود و نفسه اشتقاقاً اذا كان موجوداً اما تساوى نسبه الى كونه موجوداً او معدوماً ، كلام خال عن التحصيل . فحينئذ يكون الوجود الذى هو عين الماهية ، امّا موجوداً دائماً ، او معدوماً ، فلا يتحقق تساوى النسبة ، فلا يوجد ممكن اصلاً . وبما ذكر يظهر فساد ما قيل : انا لانسلم ان نسبة الشئ الى عينه اوجزئه باطل فى النسبة الشئ الى عينه اوجزئه الاشتقاقية ، اذ هى فى التحقيق نسبة الشئ الى ما يغيره ، فانك اذا قلت :

الوجود موجود ، فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود و هما متغايران ، و ذلك لما عرفت من انه على تقدير العينية ، اما ان يكون الوجود موجوداً ، هو رأى البعض ، او لا يكون موجوداً ، وعلى التقديرين لamenى لتساوى النسبة ، فلا يتحقق الممكن ، و على تقدير الجزئية ، لاريب ان نسبة الشئ الى جزئه اشتقاقاً صحيح لم ينكره احد من العقلاء ، وخلافه باطل ، كما يقال : الانسان ناطق ، و الفرس اعجم ، و لا يقال : الانسان لاناطق ، و الفرس لاعجم ، ومع ذلك كيف يكون نسبة الشئ الى جزئه والى سلبه على السواء ، و مغايرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لا يصير منشأ لتساوى نسبة الكل الى وجود هذا الجزء و عدمه اشتقاقاً .

→  
او حمل الموجود على الموجود ، حمل اولى يديه الصدق كما فى حمل الشئ على ذاته . پس نزاع در اينست كه وجود بدون لحاظ داراى مفهومی است مضاف بماهيات يا نه ، در صورت اول نزاع در اين است كه آيا اين مفهوم قطع نظر از حصص مضافه بماهيات فرد خارجى نیز دارد يانه ؛ على ما قررناه فى محله . اما اين مسأله كه آيا وجود وجود است يا نيست مثل مسأله الانسان انسان و زيد زيد از باب عدم جواز انفكاك الشئ عن نفسه بديهى و ضرورى است - جلال -



ثم ان لم يحمل الموجود على نفس الوجود ، فلا يتحقق نفس النسبة ايضاً فضلاً عن التساوى ، وان حمل وكان الموجود متحداً مع الماهية التي هي عين الوجود وكان جميع الماهيات عين الوجود ، يلزم منه ان لا يوجد ، لتساوى النسبة ، وان وجد نفسها ، وعلى التقديرين ، لا يوجد ممكن ، فيجب ان يكون الوجود زائداً على الماهيات الممكنة .

قال المحقق الدواني : المراد بالوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة ، كما يدل عليه ظاهر التعريف الذى نقله المصنف فى او الكتاب ، كيف لا ؟ وبغايرة مبدء الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغى النزاع بين العقلاء ، والظاهر كون الوجود بهذا المعنى عينها ، لاينا فى عروض الوجود لها ، ولا يستلزم استغناؤها فى كونها اموجوداً عن امر يعرضها ، كما اعترف به ، و قد صرحوا بان وجود الواجب عينه ، كما سيصريح به الشارح ، ولا شك انه ليس عين مبدء الاشتقاق ، فان واجب الوجود موجود ، لا وجود بالمعنى الذى اعتبره .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض بغيره ، قائم بنفسه موجود لا بعروض الوجود له ، وهو الواجب ، وسائر افراد قائم بغيره غير موجود ؟ قلت : فحينئذ يكون الواجب اموجوداً بغيره ، فان كونه وجوداً ، لا يقتضى كونه موجوداً فيشارك سائر الماهيات ، فى ان وجوده بسبب امر عارض له ، اعنى حصّة الوجود المطلق . والتحقق ان صدق الحمل قديكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول ، وقديكون بخصوصية ذات الموضوع ، من غير ان يكون هناك امر زائد . مثال الاول ، حمل العرضيات و مثال الثانى ، حمل النوع ، او حمل زيد على نفسه ،

۱ - و اعلم ان الواجب الوجود واجب و وجوده عين ذاته و انه وجود و موجود وان مفهوم الواجب لا يقتضى العلة و انه بحسب المفهوم غير معلول و اما اينكه آيا از برأى اين مفهوم وجود خارجى نيز متحقق است نفس مفهوم واجب اقتضای تحقق خارجى را ندارد و بايد بابرهان اثبات نمود كه مفهوم واجب داراى تحقق خارجى است - جلال آشتياني -

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول ، وعلى الواجب من قبيل الثانى ، من حيث انه لا يقتضى امرأ زائداً على خصوصية ذاته ، فذاته ، موجود بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه ، بخلاف غيره من الماهيات ، فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها ، فالوجود المطلق ، والوجود المطلق والوجود الخاص ، هناك مغايرة للماهيات ، واما فى الواجب ، فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث ، لا تنفائه هناك ، لان عين الذات ينوب منابه فى كونه مطابق الحمل ، و محقق صدقه ، فيصح ان يقال : ان ذاته ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، بمعنى ماهو اثر افرادة العارضة للماهيات مترتبة عليه ، كما انه ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، لا لأمر مغاير له بل لذاته ، وسيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى ، انتهى .

و منها : ان هذا المفهوم ، امر واحد ، فى جميع الموجودات ، ليس فيه اختلاف ، فلو كان عين الماهيات لا تحدث الماهيات فى جميع الموجودات وهو خلاف البدئية . ولو كان جزءاً لها فلما كان جزءاً مشتركاً ، فيحتاج الى جزء يحصل به الاختلاف ، ولا بد ان يكون الجزء الذى يحصل به الاختلاف موجوداً ، لا متناع تقوم الموجود بالمعدوم ، ولا بد ان يكون الوجود جزءاً لهذا الجزء ايضاً ، اذا المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضاً يحتاج الى ما به الاختلاف ، وهو ايضاً يجب ان يكون موجوداً لما ذكر ، وهكذا ينقل الكلام الى الاجزاء ، فيلزم التسلسل ، و هو باطل .

واورد عليه : ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عيناً فى جميع الموجودات ولا جزءاً فى الجميع ، ولا يلزم من ذلك كونه زائداً فى الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً فى البعض .

واجيب بان الوجود لما كان امرأ واحداً متحداً ، فيجب ان لا يختلف مقتضياته ، بل يجب ان يكون جزءاً او نفساً فى الجميع ، او عارضاً كذلك . (فى الجميع - خل) .  
والحق ان هذا الجواب غير حاسم للايراد ، لالما قيل : ان المقتضى لذلك هو الماهية دون الوجود ، لان الماهية قبل ان تكون موجودة لانصير مقتضية لشيء ،

وبعد الوجود لا معنى لكونها مقتضية لكون الوجود الوجود عارضاً او جزءاً او عيناً لها ، بل ، لأن الوجود لما كان مشككاً على ماسي جميع فلقائل ان يقول : اختلافه في العروض والدخول والنفسية ، لأجل كونه مشككاً وعدم كونه واحداً حقيقياً .

والصواب في الجواب ، ما ذكره المحقق الدواني ، وهو انه اذا كان الوجود بذاته مقتضياً للاحوال الثلاثة ، كان كل حصّة من حصصه متصفاً بتلك الأحوال ، فيكون وجود الواجب مثلاً عارضاً لبعض الماهيات ، جزءاً لبعضها ، عيناً لبعضها ، لامتناع تخلف مقتضى الذات .

منها ، انه لو كان الوجود عين الماهية ، لكان حمل الوجود على الماهية ، كقولنا : السواد موجود ، غير مفيد ، لو كان جزءاً لها لما احتاج حمله عليها الى الاستدلال . و ايضاً ، لو كان الوجود عين الماهية ، لكان قولنا : السواد ليس بموجود ، بمنزلة قولنا : السواد - ليس بسواد ، وهو حكم باجتماع النقيضين .

واورد عليه ايضاً بعض الايرادات ، كلها مندفة عند التأمل ، مع انه ان ورد بعض الايرادات على بعض الأدلة المذكورة ، لا يضرنا ، لأننا اشرنا الى ان زيادة هذا المفهوم العام في مرتبة البداهة ، وهذه الأدلة في الحقيقة تنبيهات للذهان القاصرة .

ثم من انكر زيادة الوجود المطلق على الماهية ، استدلل بان الوجود ، لو كان زائداً على الماهية ، لكان صفة قائمة بها ، فامّا ان يقوم بالماهية الموجودة ، او الماهية المعدومة - لعدم الواسطة بينهما - فعلى الأول ، يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها ، وعلى الثاني ، يلزم ان يكون الماهية موجودة و معدومة ، وهو اجتماع النقيضين . وايضاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم .

۱ - مشکک بودن وجود عبارتست از تحقق آن در مراتب متعدده و قبول احكام خاصه عارضه و لازمه اصل وجود لذا از ناحیه تشکیکی بودن وجود نمی شود اثبات ترکیب جهت بعضی از افراد آن نموده و گفت: چون وجود از حقایق تشکیکی است در مرتبهئی بسیط و در مرتبهئی مرکب است و قبول تشکیک حقیقت مشککه را از سنخ مسنخ خود خارج نمی نماید .

واجيب ، بان الوجود قائم بالماهية من حيث هي ، بمعنى ان الماهية التي تقوم بها الوجود ، هي الماهية التي لا يعتبر معها الوجود والعدم ، وان لم ينفك ، عن احدهما في الواقع و نفس الأمر .

واورد عليه : بأن هذا لا يحسم الايراد ، لأن قيام الوجود بالماهية ، اما ان يقارن عدمها النفس الأمري - فيلزم التناقض - او وجودها النفس الأمري ، فيلزم تحصيل الحاصل .

واجيب : ان قيام الوجود بالماهية ، يقارن ذلك الوجود بعينه ، فالمعروض ليس الماهية بشرط الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل المحال ، بل المعروض هو الماهية وحدها ، الا ان معروضيتها انما هو في زمان الوجود . غاية الأمر انه يلزم تقدم الماهية بالذات على وجودها ، ولا محذور فيه ، فتحصيل الحاصل الذي يلزم فيما نحن فيه ، انما هو تحصيل بنفس ذلك التحصيل ، و هو ليس محالاً ، انما المحال تحصيل الحاصل مرة اخرى . ثم يلزم من قيام الوجود بالماهية من حيث هي ان يكون زيادة الوجود على الماهية و قيامه بها في العقل و التصور لافي الخارج ، وان لا يكون الوجود معنى يقوم بالماهية و يحصل الماهية به في الخارج ، كما ذهب اليه طائفة ، بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان ، ففي الخارج ليس شئ هو الماهية ، و شئ آخر هو الوجود ، بل ليس في الخارج الا الماهية والماهية الكائنة في الخارج من شأنها ان ينتزع العقل منها الوجود .

و اصل الاشكال في هذا المقام هو ، ان الوجود اذا كان زائداً على الماهية وكان الماهية متصفة به ، فيجب ان يكون الماهية ، ثابتة قبل اتصافها بالوجود ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ، مع انه لا يمكن بتحقيق الماهية بدون الوجود ، فلذا اجابوا : ان الوجود ليس في الخارج شيئاً عليحدة تكون الماهية متصفة به ، بل ليس في الخارج شئ الا الماهية ، والعقل ينتزع منها الوجود .

قال المحقق الدوانی: والتحقیق انه لیس<sup>۱</sup> فی الخارج الا الماهیة، من دون ان یکون هناك الأمر المسی بالوجود، ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه ذلك الأمر و یصفه به، و مطابق هذا الحکم و مصداقه هو عین تلك الهویة المعینة، کما ینتزع من زید الانسانیة، و یحکم بأن الانسانیة ثابتة له، مع ان مصداق الحکم و مطابقته له لیس الا ذات زید، و قس علیه الموجود فی الذهن.

فان قلت: فما الفرق بین الوجود والذاتیات، مع ان کلیمهما ینتزع من الذات. قلت: ملاحظة الذات کافية فی انتزاع الذاتیات، بخلاف الوجود و نظائره، اذ لا بد فیه من ملاحظة امر آخر، مثل وجود علته و آثاره الی غیر ذلك، انتهى. هذا ما ذکره فی هذا المقام، ولكن الحق ان الموجود فی الحقيقة لیس الا الوجود، والماهیة مع قطع النظر<sup>۲</sup> عن الوجود، امر اعتباری. و حیثئذ فالجواب عن اصل الاشکال، انه لیس فی الخارج الا الوجود، والعقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه

۱ - هر عارضی چه عارض ماهیات و چه عارض وجود، باید معروض خالی از عارض باشد. در عوارض خارجی عارض در مرتبة حاق معروض نیست چه در وجود خارجی و چه باحاط مفهومی ذهنی. ولی در عوارض ماهیت که لازم نیست معروض باوجود مقدم بر عارض باشد بل که نفس تقرر ماهیت باحاط تقرر ماهوی و حمل اولی کافی از برای عروض و لحوق است چه آنکه در عوارض خارجی عارض از مقتضیات ذات معروض و معروض علت توصل خارجی عارض است و فیض وجود از معروض عبور نموده و بعد از مرور در مقام ذات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض ذهنی و ماهوی علیت و اقتضا نمی باشد و چه بسا عارض منشأ تحصل معروض شود - جلال -

۲ - و الماهیات مع ملاحظة الوجود ایضاً امور اعتباریة لا تحقق لها الا فی الذهن والاعتبار لا فی الواقع و نفس الامر. و الدلیل علی ذلك: ماهیات بالذات مفهومی ذهنی متساوی النسبة الی الوجود والعدمند و ذاتی شی لاینفک عن الشئ و متحقق وجودست و وجود امکانی متقوم است بعلت و معلول نفس ظهور علت است و ظهور شئی عین شی است در مقام ظهور نه در مقام بطون « هر چیز که غیر حق بیاید نظرت - نقش دومین چشم احوال باشد ».

الماهیة ، و سیجی تحقیق الکلام انشاء الله تعالی فی مبحث اثبات ان للوجود حقیقه عینیة ثم ان المحقق الدوانی فی الحواشی القديمة ، علی ما علمت ، اختار ان الماهیة متصفة بالموجود علی النحو الذی ذکر . و قدر جمع عن هذا القول فی شرح الیهاکل النوریة و فی بعض رسائله ، وانکر القول بان موجودیة الماهیات ، بالتزاع الوجود عنها ، و اختار ذوق المتألّهین وهو ، ان موجودیة الأشياء بالانتساب الی حقیقة الوجود ، فقال بعد بسط الکلام فی مطلوبه : و انت خیر بان کون الوجود عارضاً للماهیّات علی ما هو المشهور الذی ینساق الیه النظر الاول ، لا یصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السلیمة ، لاسیما علی ماتقرر عند المتأخرین من ان ثبوت شیء لشئ و عروضه له ، فرع ثبوت المثبت له فی نفسه ، اذ الکلام فی الوجود المطلق ، و لیس للماهیة قبل الوجود المطلق وجود ، حتّی یرکون الاتصاف به فرعاً علی ذلك الوجود . و ما قاله بعضهم ، من ان الاتصاف بالوجود ، انما هو فی الذهن ، لا یجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الکلام الی الاتصاف بالوجود الذهنی ، لم یبق لهم مهرب ، و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعیة تحکّم ، علی ان مشاهیرهم ، قدحوا فی هذا الاستثناء .

ثم قال : ان من البیّن ، انّه اذا کان الوجود و صفاً للماهیة ، و کان اثر الفاعل هو اتصاف الماهیة بالوجود علی ماتقرر و اشتهر بینهم ، لزم ان یرکون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبی ، و ظاهر ان النسبة فرع المنتسبین ، فلا یصح کونها ، اول الصوادر ، الی غیر ذلك من الظلمات الّتی یعرض من القول بعروض الوجود للماهیّات . انتهى .

اقول : بعدما علمت ان الغرض من اتصاف الماهیة بالموجود او بالعکس ، ماذا تعلم انه لا وقع لایراد هذا العلامة المحقق .

---

١ - در صورتی که اصالت اختصاص بوجود یا ماهیت داشته باشد اثر فاعل اولاً و بالذات یکی از این دو می باشد و بیان شد که واقع بین وجود و ماهیت تغایر نیست در این صورت باید صادر از حق وجود باشد نه ماهیت چون ذاتی شئی و حالات ←

قال بعض افاضل المتأخرين<sup>۱</sup> مورداً علیه : « ان اکثر المفاسد التي ترد على اتصاف الماهیات بالوجود ، انما يرد بناءً على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض ، او بناءً على عدم الفرق بين نحوی العروض ، فان عارض الشئ بحسب وجوده ، غير عارضه بحسب ماهيته ، فعارض الوجود يتسدى للمعروض وجوداً غير وجود العارض ، و اما عارض الماهية فلا يستدعي الا وجود الماهية ، وان كان متحداً وجودها لوجود عارضها . والوجود على تقدير حصوله في الخارج ، لا يلزم ان يكون عارضاً للماهية ، اذ هو نفس وجود الماهية وموجوديتها ، و على تقدير عروضه كان عارضاً لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود ، لا عارضاً لوجودها ... » و هو جيد<sup>۲</sup> كما لا يخفى .

و اما ما ذكره المحقق من ان مقاله بعضهم ، من ان الاتصاف بالوجود ، انما هو في الذهن ، لا يجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام (الى آخره) .

لا يخفى<sup>۳</sup> ما فيه لان الذهن يقدر على ان يلاحظ الماهية من غير وجود ، ثم يعرض اتصافها به ، وهو ظاهر . ثم من تأمل حق التأمل ، يجد ان الوجود ليس الانفس موجوديه الماهية ، وليس في الخارج شيان : بل ليس فيه الا الوجود ، او الماهية ، فلا يرد لأجله

→ و متحقق يك امر است که از آن بدو لفظ وجود یا ماهیت تعبیر می شود علی اختلاف المشربین قهراً اتصاف امری انتزاعی است . مگر آنکه بگوئیم صادر از حق از آنجا که معلول نفس ظهور و عین ربط بجاعل است و مجعول شأنی غیر نفس افاضه واضافه بعلت ندارد و معلولیت عین ذات معلول و نفس ارتباط عین نحوه وجود امکانی است ، مختلف و ايجاء متعدد از تحقق قبول نمی کند و این همان افادت صدر الصدور و بدو البدور ملاصدر است و محقق الدوانی از آن بمراحلی دو راست .

۱- کیف لایکون جيداً و هو کلام صدر الحکماء (منه دام ظلّه) .

۲ - والحق مع القائل المحقق چون ماهیت در ظرف ذهن نیز عین وجود و متحد با آن می باشد ، بل که بلاملاحظه تحقق ماهیت و لحاظ نفس مفهوم ، ماهیت معرا از وجود و وجود عارض است .

نفذ على القاعدة الفرعية المسلمة عند العقلاء .

قال بعض افاضل المحققين : قد اضطربت افهام المتأخرين في اتصاف الماهية بالوجود ، وصارت اذهانهم بليدة عن تصوره ، من جهة ان ثبوت شئ لشئ ، فرع على ثبوت ذلك ! **بشي** في نفسه ، فيلزم على تقدير هذا الاتصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها .

فتارة انكروا قاعدة الفرعية ، و بدّلوها بالاستلزام ، و تارة خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات ، و تارة جعلوا مناة الوجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، و كذا الحكم في كل مشتق عند القائل بهذا . ولم يتحقق احد منهم كنه الأمر في هذا المقام ، من ان الوجود كما مر نفس موجودية الماهية ، لا موجودية شئ غيره لها ، كسائر الاعراض ، حتى لزم ان يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها . فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية ، كما قد يحتاج اليه في الأحكام النقلية عند تعارض الأدلة .

و هذا الذي اظهرناه ، انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها ، واما على طريقتنا ، فلا حاجة اليه ، اذ لا اتصاف لها به ولا عروض له عليها ، بل انما الموجود في الالعيان ، هو نفس حقيقة الوجود بالذات ، واما المسمى بالماهية ، فهي امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لاعلى الحقيقة . انتهى .

و حقيقة الحال والجواب الحق عندنا ايضاً ، ما ذكره (رحمه الله) اخيراً ، كما اشرنا اليه ، و ستعلم له زيادة توضيح انشاء الله تعالى ، في بعض المباحث الآتية . فالوجود يتصف بالامور المذكورة بنفسه من غير افتقار الى شئ آخر ، كما ان اجزاء الزمان



یتصف بالتقدم والتأخر فی حد ذاتها، من غیر احتیاج الی شیء آخر، فما به التقدم والتأخر عین ما فیه التقدم والتأخر فی الوجود والزمان، وكذا ما به القوة والضعف والكمال والنقص وسائر ما ذکر فیه، عین ما فیه الامور، بخلاف الماهیات، فان ما به الامور المذكورة فیه، مغاير لما فیه الامور المذكورة، مثلاً، تقدم الأب علی الابن، ليس باعتبار ماهیة الابوة والبنوة، بل باعتبار الوجود او الزمان، فما فیه التقدم والتأخر هو الأب والابن، وما به التقدم والتأخر هو الوجود او الزمان، وكذا اكملیة العالم بالنسبة الی الجاهل لیست باعتبار ماهیتها بل باعتبار العلم والجهل، فما فیه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، وما به التقدم والتأخر هو العلم والجهل. ثم ان کمال العلم ونقصان الجهل ایضاً يرجعان بضرب من الاعتبار الی وجودهما لا الی ماهیتهما، وكذا كون زید اقوی من عمرو ليس باعتبار ماهیتهما، بل باعتبار صفتی القوة والضعف الموجودین فیهما. فظهر ان مفهوم الوجود مقول علی افرادہ بالتشکیک لا بالتواطؤ، فللوجود مفهوم هو الوجود المطلق الذی هو امر اعتباری، وله افراد متحققّة متحصّلة فی الخارج هی وجودات الاشیاء، واحد منها قائم بذاته غیر معلول بشیء وذاته عین وجوده، والبواقی معلولات له، وكلها مشترك فی انتزاع الوجود المطلق عنها. والی ما ذکرنا اشار المحقق الطوسی - رحمه الله - فی جواب مسائل صد الموحدين، الشیخ صدر الدین القونیوی - رحمه الله - حیث قال :

والحق الامریه فیه، ان الواجب الوجود لذاته، لا یمکن ان یشیء عین

۱- اقول: حقیقت وجود واحد است بوحدت اطلاقى و وحدت اطلاقى عین وحدت شخصى است و چون تشکیک در اصل واحد است، حقیقت وجود در مرتبه نلى واجب و مبدأ تقوم و در مرتبه نلى ممکن و متقوم بواجب در موطنى علت و در مقامى معلول در مرتبه نلى شدید و در مقامى ضعیف است و مفهوم عام وجود دارای مصداق رافع الدرجات است و این امر در صعود و نزول جاری است ولی صدر الموحدين تشکیک را در مظاهر وجود واقع میدانند و از وجود، مراتب را نفى فرموده اند کما قرئناه فی بعض تعالیقنا - جلال -

### المبحث الرابع

فی ان الوجود مقول على افرادہ المتحققة فی الخارج بالتشکیک والدلیل على ذلك انه یقال ، عی افرادہ بالتقدم والتأخر والاولویة و عدمها والشدة و الضعف و الكمال والنقص ، فان وجود العلة مقدم على وجود معلولها ، واولی منه ، و وجود الجوهر اولی و اقدم واقوی من وجود العرض ، و وجود الموجود القار ، اشد من وجود غیر القار - کاجزاء الزمان ، فان اطلاق الوجود علیها ضعیف بالنسبة الى اطلاقه على الجسم ، اذا الأثر المترتب علیها ، اقل على الأثر المترتب علیه ، فیکون اشد ، اذا المراد بالشدة والضعف هنا کثرة الآثار و قلتها ، لاحتراکة الماهیة فی الوجود على نحو الحركة فی کیفیات ، فانها منفية فی الوجود على ماصرحوابه .

و مما يدل على ان الوجود مقول بالتشکیک ، انه لاشک ان وجود الواجب اولی و اقدم واقوی و اشد من وجود امکانات ، و وجود المجردات كذلك بالنسبة الى وجود المادیات خصوصاً بالنسبة الى وجود نفس المادة ، فان وجودها فی غاية الضعف . ثم اعلم : ان التقدم والتأخر والقوة والضعف والکمال و النقص ، بین الاشیاء المذكورة ، انما هو باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها ، کیف والماهیة من حیث هی لیست الاهی ، فهی فی حد ذاتها فاقدة لجميع المراتب المذكورة ، وجوده ، ولا

۱ - تشکیک در حقیقت وجود در دو موطن متصورست یکی در سلسله نزولیه که هر علتی مفیض معلول و معلول مرتبة نازله علت است و چون وجود بسیط است ، تشکیک در مراتب وجودی بشدت و ضعف و کمال و نقص و دیگر انحاء تشکیکی می باشد و چون صعود بر طبق نزول است ماده جسمانی بصور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی متحول میشود و تافناء فی الله در انسان کامل امتداد پیدا می نماید و این تشکیک از حرکت وجود یا جوهر موجود از مقام نقص بکمال متحقق میشود . ولی حرکت وجود در ماهیت مثل حرکت عرض باعتبار تحقق در موضوع و قبول موضوع انحاء مختلف از کیف یا کم را ، محال است و اول واقع ، جمعی دو قسم اخیر را باطل و جمعی یک قسم آن را واقع میدانند ولی حق آنستکه تشکیک خاصی بیک وجود واحد در نزول و صعود وجود متحقق است - جلال -

يمكن ان يكون الموصوف بهذه الصفة الا واحداً من كل جهة ، واجباً من كل اعتبار .  
ثم قال : وهناسرّ عظيم ، وهو ان وجود الذى يقع مفهومه على الواجب و الممكن بالتشكيك ، امر عقلى<sup>١</sup>، فان الوجود فى الأعيان لا يمكن ان يقع على اشياء تشترك فيه ، وذلك امر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذى لا يعرض لماهيّة و على غيره من الموجودات ، و اذا اعتبر وجوده فى العقل ، كان ممكناً غير واجب . فاسم الوجود يقع عليه و على الواجب ، وقوعه على وجوده العيني ، و على اسمه و ذلك الوجود امر معقول ، و الوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة ، انما يعقل منه هذا الوجود المعقول<sup>١</sup> مقيّداً بقيد سلبى . انتهى .

### المبحث الخامس

فى ان الوجود المطلق ليس جنساً لما تحته من الافراد ، وان افراده هويّات بسيطة ، ليست مركبة من الاجناس و الفصول . اما الاول ، فيدلّ شعليه وجوده :  
الاول - ان الوجود لو كان جنساً لما تحته ، لكان امتياز افراده بفصول مقومه ، ضرورة ، و من جملة افراده ، الوجود الواجبى ، فيكون الواجب ، تعالى شأنه ، مركباً من جنس و فصل ، و يلزم من هذا ان يكون الواجب محتاجاً فلا يكون الواجب واجباً . هذا خلف .

الثانى - قديناً فى البحث السابق ، ان الوجود مقول على افراده بالتشكيك ، والجنس لا يكون كذلك ، لأن الماهيّة و مقوماتها لا تتفاوت بالنسبة الى ماتحتها . و نقول هذا الدليل ليس عندنا صحيحاً ، لأن الحق ، ان الذاتيات تتفاوت بالتشكيك ، كما اثبتناه فى جامع الأفكار .

الثالث - لو كان الواجب جنساً للأفراد ، لكان امتياز بعض الافراد عن بعض

---

١ - وجود ممكن نیز غیر قابل اکتسناہ است و نتوان به حقیقت آن نائل گردید مگر بعلم حضوری اوفناء العالم فى المعلوم واتحاده معه و اوندکاک جبل انیتہ فیہ .

آخر بفصول مقومة، والفصل المقوم يجب ان يكون موجوداً، ضرورة ان غير الموجود لا يكون مميزاً ولا مقوماً للموجود، وحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع فى ماهية الجنس، فيحمل عليه الجنس كما يحمل على النوع، فاذاً الفصل يستدعى فصلاً آخر، والكلام فى الفصل الثانى ايضاً كالكلام فى الفصل الاول، فيلزم ترتب الفصول الى غير النهاية.

ويمكن ان يقرر هذا الدليل بنحو آخر، بان يقال: الوجود لو كان جنساً لاحتاج الى الفصل، والفصل اما ان يكون وجوداً، او غيره، فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مكان النوع، اذ يحمل عليه الجنس، وعلى الثانى، يلزم ان يكون حقيقة الوجود غير وجود، وهو باطل.

واورد عليه بعض المحققين، بان فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر، و هى مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات، بل انما هى فصول فقط، وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس نوعاً له.

الرابع - قد ثبت ان الفصل علّة مفيدة لوجود الجنس، وخارج عن ماهيته، لكونه مقسماً له، فلو كان الوجود جنساً، لكان له فصول، وكانت هذه الفصول علاء مفيدة لوجود الجنس، فيكون للوجود وجود آخر، وهو محال.

فان قيل: لم لا يجوز ان يكون الفصل علّة لذات الجنس الذى هو الوجود دون علّة وجوده حتى يلزم منه محال.

قلت: اذا كان الفصل علّة لذات الجنس، فيكون الجنس محتاجاً اليه فى تقومه من حيث هو هو، فيلزم ان يكون الفصل المقسم مقوماً، وهو باطل، كما تقرر فى المنطق. وكما ثبت من الأدلة المذكورة ان الوجود المطلق ليس جنساً ثبت منها ايضاً انه ليس نوعاً، كيف؟ وهو ليس الامراً اعتبارياً منتزعاً، والجنس والنوع ليسا كذلك.

و اما الثانى، اعنى كون الوجودات هويّات بسيطة، فلان الوجود المطلق اذا لم يكن معنى جنسياً ولا نوعياً، فلا يكون افرادة المحققة فى الخارج مركبة من جنس

و فصل ، فيكون هويّات بسيطة غير مركبة من عدة امور ، بل تشخصاتها بانفسها من غير احتياج الى تشخص ذاتى او عرضى ، وستعلم انشاء الله ، ان تشخص الوجودات بماذا . و مما يدل على ان حقايق الوجودات هويّات بسيطة ، انه لو كان لها جزء ، لكان جزؤها اما وجود ، او غير وجود ، وكلاهما باطل كما لا يخفى .

### المبحث السادس

فى اثبات ان للوجود حقيقة عينية ، و انه الأصل فى التحقق دون الماهية . اعلم ، انه لا موجود بالذات الالوجود ، و غيره يصير موجوداً بتبعيته وكيف لا ، والموجودية ليست الالتحقق العينى والظهور الخارجى ، وهذا عين الوجود ، وغيره يصير به متحققاً فى الخارج ، وكل ذى حق ينال حقه لأجله ، فهو فى كونه ذات حقيقة عينية اولى مما يصير ذات حقيقة لاجله ، وفى كونه موجوداً ، اخرى مما يصير موجوداً بسببه . كما ان السواد اولى واخرى ان يكون اسود مما ليس بسواد ، ويطلق عليه الأسود لاجل عروض السوادله ، وكيف لا يكون ذات حقيقة عينية و اصلاً فى التحقق ، مع ان نفس حقيقته ليست الا الله فى الاعيان .

قال بهنيار فى التحصيل : و بالجملة فالوجود حقيقة الله فى الاعيان لا غير ، و كيف لا يكون فى الاعيان ماهذه حقيقته . انتهى .

و لذا لا يمكن تصويره بوجه ولا رسم ولاحد ، لان ما حقيقته الله فى الاعيان ، كيف يمكن حصوله فى الذهن ، والا يلزم انقلاب الحقيقة . نعم بعد تعينه و تقيده بالماهيات يتصور حقايق الماهيات دون حقيقة الوجود ، و ليس ما يتصور من الوجود المطلق البديهى معنى جنسياً بالنسبة الى حقايق الوجودات ، لان ما حقيقته انه فى الاعيان ، و لا يمكن انقلابه من جلايا الاعيان الى خفايا الازهان ، لانعرض له الكلية و العموم ، و لا يكون مفهوماً حتى يكون جنساً او فضلاً . فهذا الوجود البديهى المتصور ليس حقيقة الوجود ، بل هو امر انتزاعى اعتبارى ينتزعه العقل من الاشياء المخصوصة . وحينئذ ان قلت : ان الوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقيقة الوجود ،

احسنت ، وان قلت : وجه وجوها ، اصبت ، وان قلت : حیثیّة من حیثیّاتها، سددت ، وان قلت : عنوان من عنواناتها ، اخطأت ، و ان قلت : غیر ذلك ممّا يشابه ما ذكرنا غلطت . و ممّا يدل على ان الوجود حقيقة عینیّة و ليس موجود بذاته سوى الوجود ، انه لو وجد غيره ، فاما ان يكون تحققه و تحصيله فى الخارج ، من دون اعتبار الوجود ، فهذا سفسطة ، او يكون باعتبار الوجود ؟

فنقول : هذا الوجود اما زائد عليه ، فيلزم ان يكون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبت له ، ثم ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ، فيلزم التسلسل ، و اما جزءه ، فننقل الكلام الى الجزء الآخر ، و نقول ، هل هو متحقق مع قطع النظر عن الجزء الذى هو الوجود ، ام لا ؟ فعلى الاول يلزم ان يكون له وجود آخر ، فننقل الكلام اليه ، فيلزم التسلسل ، و على الثانى يثبت المطلوب ، لأن تحقق الجزء الآخر يكون حينئذٍ بالوجود ، فالمتحقق بالذات و الموجود بالاصالة ، هو الوجود ، و يكون غيره ، متحققاً به .

لا يقال : على ما قلت ، لا يشكل الأمر فى وجود الواجب ، لأن الواجب لما كان حقيقته صرف الوجود ، و ليس مركباً ، و هو موجود بذاته ، فلا يرد شئ ، ولكن يشكل الأمر ، فى وجود الممكن ، لان الممكن ليس حقيقته محض الوجود ، بل له ماهیّة ايضاً ، سوى الوجود ، فنقول ، وجوده اما زائد على ماهیّة ، او جزء لها ، فيلزم المفاسد التى ذكرت .

قلت : للممكن وجودان ، احدهما ، الوجود العام المشترك ، و ثانيهما الوجود

---

۱ - يجب ان يعلم ان ادلة الطرفين ينفى القول بالتفصيل ، فلامجال لهذه المناقشات ، چه آنکه برهان و دليل عقلی قبول تخصيص نمى نمايد ، اگر قول به اصالت ماهیت مستلزم محذرى ولو در مصداق واحد باشد ، و در موردی محال لازم آید اين قول مطلقاً باطل است . در مقام تقرير و تحرير مطالب رساله ، در اين مبحث صحبت خواهيم نمود .

الخاص الذى هو مجهول الكنه، ولكن لما كان مابه التدوت والتحقق و اقرب الاسماء الى هذه المعانى هو الوجود ،سمى به ، والوجود العام البديهي ، امر اتزاعى منه ، وعروضه له فى العقل لافى الخارج ، على ما عرفت والوجود الخاص ليس عارضاً للماهية ، ولا زائداً عليها . حتى يلزم النقص فى القرعية ، بل هو ثبوت الشئ ، لا ثبوت شئ لشئ آخر حتى يكون زائداً ، و يكون الموجود شيئين .

و تحقيق الكلام فى هذا المقام ، ان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود سواء حصلت فى الأعيان ام لا ، ليست اموراً متحققة متحصلة ، بل امور اعتبارية ، ثم بعد حصولها فى الاعيان ، اذا اعتبر مع الوجود ، يكون متحصلة الا ان التحصيل والتحقق ، حقيقة للوجود وبتبعه تصوير الماهيات ايضاً متحققة ، وليس هذه التبعية من قبيل تبعية الوجود للموجود ، بل من قبيل تبعية الشبح لذى الشبح ، و تبعية الظل للشخص ، لان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود ليست الاموراً اعتبارية غير متأصلة ، ولذا قال الشيخ الأكبر ابن عربى ، الاعيان الثابتة ماشمت راحة الوجود .

فان قلت : على ما ذكرت ، يلزم ان لا يكون الماهيات اموراً متحققة ومناشى الآثار الخارجية و مصادر للامور النفس الامرية ، مع انا نعلم قطعاً ان اختلافات الاشياء بالماهيات ، ولا شك ان ما به الاختلاف فى الاشياء امور واقعية واشياء نفس الامرية ، بدليل كونها مناشى للآثار المختلفة .

قلت : المطلوب ان الماهية ، قبل انضمام الوجود اليها او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث امكن اتزاع الوجود منها ، غير متحققة ولا متأصلة ، وهذا امر ظاهر ، لأنه اذا لم يعتبر معها الوجود ، وان كان بعد صيرورتها موجودة ، ليست متحققة ، لافى الخارج ولا فى الذهن ، لأن الكون فى الذهن ايضاً وجود ذهنى ، بل حينئذ يمكن ان يعتبرها العقل بضرب من الملاحظة ، فمالهم يكن وجود ، لم يوجد ماهية ، ومالم توجد ، لم يكن لها تحقق ، لان التحقق موقوف على انضمام الوجود اليها ، او اعتباره معها . او اتزاعه منها ، لان ثبوت الشئ لشئ او اعتباره معه او

اتزاعه منه ، فرع ثبوت المثبت له ، اوالمعتبر معه اوالمنتزع منه .  
نعم بعداعتبار الوجود معها ، يصير متحققة بتبعية الوجود ، فالموجود حقيقة  
هو الوجود دون الماهية ، كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة ، لاما هو المضاف  
المشهورى . و لذا قيل : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد ، بان الماهية اذا كانت  
موجودة بنفس وجودها لاقبل وجودها بوجود آخر ، يكون الموجود بالذات و  
بالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود ، لانفس الماهية ، كما ان المضاف بالحقيقة  
هو نفس الاضافة ، لاما هو المضاف المشهورى . فظهر ان الماهيات التى هى مابه  
الاختلاف فى الاشياء ، ليس لها تحقق و منشائية للاثار بحسب ذواتها ، وانما تحققها  
و منشائتها للاثار بتبعية الوجود ، و هما بالذات للوجود ، فان الوجود كما عرفت  
حقيقة مقولة بالتشكيك ، و يختلف افراده بالشدة والضعف والكمال و النقص ، و  
يختلف منشائتها للاثار فبعض افرادها اشد اثاراً من بعض آخر ، و بعضها بالعكس ،  
و لكل من افراد الوجود نحو خاص من التحقق ، والموجودية ينتزع منه بعد تحقق  
ماهية خاصة ، فجميع الآثار حقيقة للوجود و اختلافها ، بسبب اختلاف افراده بالتقدم و  
التأخر والشدة والضعف ، فبعضها قائم بذاته لا ينتزع منه ماهية ، هو الوجود  
الواجبى ، وسائر الأفراد اعنى ، وجودات الممكنات بعد تحقق كل فرد منها على نحو  
يخصه ينتزع منه الأمر المسمى بالماهية ، وهى متحققة و منشأ للاثار ، لكن بالتبع .  
مثال ذلك من وجه ، ان الضوء حقيقة مقولة بالتشكيك ، فهو فى ذاته مضعى وغيره  
من الاجسام والاعراض مضعى ولكن بالذات ، بل بالتبع ، و باعتبار اختلاف الضوء  
بالشدة و الضعف يصير الاجسام ايضا فى استضاءتها مختلفة ، فاعتبر التحقق الذى  
للماهيات ، بمنزلة الاستضاءة التى للاجسام ، فانه اذا قطع النظر عن الضوء ، وان كان  
بعد وقوعه عليها ، لا يكون للاجسام نورانية اصلاً ، واذا اعتبر الضوء مع الاجسام ،  
يصح ان يقال ، الاجسام منورة ، و تنور اجساماً آخرياً فكذاك حال الوجود مع  
الماهية ، وليس فوق بين الوجود والماهية والنور والجسم الا بان الجسم له تحقق مع



قطع النظر عن النور، بخلاف الماهية، فإنه ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، إلا أنه لما اعتبر النورانية بمنزلة التحقق، فيكون المثال مطابقاً للممثل من دون فرق أصلاً .  
و من البراهين الدالة على أن للوجود حقيقة تأصله متحصلة في الأعيان ، أنه لا شك أن جميع الأشياء مشتركة في انتزاع الوجود العام البديهي منها ، ولا شك أيضاً أن انتزاع شئ من شئ ، إنما يتصور بعد ما يكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحققاً، فتحققه أن كان بنفس هذا الانتزاع ، يلزم الدور والتسلسل ، وأن كان بشئ غير الوجود، فهو باطل ، لأن ما به التحقق والتدوشت ليس إلا الوجود ، فالشئ مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متحققاً ، وأن كان بالوجود ، فيثبت المطلوب ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون حقيقة متحصلة .

لا يقال : لما كانت الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود ، فيكون لها تحقق .

لأننا نقول : أن صارت بهذه الحيثية متحققة و متحصلة في الخارج ، فليس هذه الحيثية إلا الوجود ، وأن لم يصربها متحققة ، فلا يمكن أن يصير منشأ انتزاع شئ كما عرفت . هذا .

وقد استدلل بعض أفاضل المحققين على هذا المطلب أيضاً : لو لم يكن للوجود أفراد حقيقة وراء الحصاص ، لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب ، لكنه متصفة بها ، فإن الوجود الواجب مستغن عن العلة لذاته ، و وجود الممكن مفتقر إليها لذاته ، إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالات و نقصانات، و حينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمروا وراء الحصة من مفهوم الوجود ، وإلا لما كانت الوجودات متخالفة بالماهية ، كما عليه المشاؤون ، أو متخالفة المراتب ، كما رآه طائفة أخرى ، أو الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت . انتهى .

وما ذكره جيداً ، وقد ذكرنا ، أن الوجودات متخالفة المراتب ، و سنشير إنشاء الله ،

انها لا يمكن ان يكون متخالفة الماهيّة ، كما ذهب اليه المشاؤون . فظهر ممّا ذكرنا من البراهين القاطعة ، ان للوجود حقيقة عينيّة ، و ليس هو مجرد الاعتبار كما ذهب اليه المتكلمون .

[ بيان ادلة النزاعيين لاعتباريّة الوجود واصالة المهيّة ]

ثم ههنا شكوك و ايرادات على القول بأن للوجود حقيقة عينيّة ، اورد بعضها شيخ الاشراق ، و بعضها جمع اخر :

منها - ما اورده شيخ الاشراق ، و هو ان الوجود لو كان حاصلًا في الاعيان فهو موجود ، لان الحصول هو الوجود ، وكل وجود له وجود ، فلو جوده وجود ، الي غير النهاية ... انتهى .

و جوابه في غاية الظهور ، فان الوجود امر عينيّ و موجود بذاته ، من غير افتقاره الى وجود آخر ، بل الموجود بالذات هو الوجود ، و موجودية غيره يكون به . او لا يرى أنّه يطلق الموجود على الواجب ، تعالى شأنه ، مع أنّه محض الوجود ، وان ثبت ان ارباب اللشعة لا يطلقون الموجود الا على شئ ثبت له الوجود ، فهو غير مضّر ، لأن الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفيّة او اللغويّة ، والبرهان قائم على ان ما بصير به الغير موجوداً و حاصلًا في الاعيان اولى و اخرى بان يكون موجوداً ، كما ان البياض اولى بان يكون ابيض ، و النور اولى بان يكون منوراً ، ولذا اذا قالت الحكماء : كذا موجود ، لا يريدون منه ان الوجود زايد عليه ، بل هو مشترك عندهم بين قسمين :

احدهما - ما يكون الوجود زائداً عليه ، كالماهيّة الموجودة .

وثانيهما - ما يكون عين الوجود ، كالوجود الواجبى ، و يقولون : ان الوجود موجود بذاته ، واستدلوا على ذلك بان التقدم بين الاشياء الزمانيّة بالزمان و بين اجزاء الزمان بالذات .

فان قلت: على ما ذكرت من كون الوجود امراً عينياً موجوداً بنفسه، يلزم ان يكون

كل وجود واجباً ، اذ لا نريد من الواجب الا ما يكون تحققه بنفسه .  
قلت : الواجب ما يكون تحققه بذاته ، و مع ذلك لم يحتج الى فاعل ، بل يكون وجوده من ذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الى فاعل ، و بعد صدورهما من الفاعل ، يكون قائمة بنفسها من غير احتياج الى وجود آخر ، و بينهما بون بعيد ، كما لا يخفى على من له من المعارف قدم سديد .

و بالجملة ، كون نفس الوجود موجوداً ، مما يقتضيه البراهين القطعية ، و صرح به الراسخون في العلوم الحكيمية . قال الشيخ الرئيس في التعليقات : اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود ؟ فالجواب انه موجود ، بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الموجود هو الموجودية . انتهى .

والعجب ان صاحب الاشراق ، صرح بان النفس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة ، و مع ذلك قال باعتبارية الوجود . ولذا قال بعض الاعلام : وليس ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود امراً واقعياً و هل هذا الاتناقض في الكلام . انتهى .

و قال السيد المحقق الشريف : ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ، والا لكان العرض العام داخلياً في الفصل ، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان ، و ثبوت الشئ لنفسه ، ضروري ، فذكر الشئ في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه . انتهى . و هو يقوى القول بعينية الوجود كما لا يخفى .

قال بعض الافاضل المحققين : كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اى نورانية شئ من الأشياء ولا وجود له في الأعيان ، بل وجوده انما هو في الاذهان ، و قد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته ، المظهر لغيره من الذوات النورية ، كالواجب ، تعالى ، و العقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة ، كنور الكواكب والسرّج ، وله الوجود في الاعيان لا في الاذهان ، كما سيظهر لك وجه ذلك ، انشاء الله

تعالى ، واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى ، والمعنى الاول مفهوم كلى عرضى لماتحته ، بخلاف المعنى الثانى ، فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتام والنقص والقوة والضعف ، فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخيص الزائد عليه ، بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره و سطوعه اما من جهة ضعف الادراك - عقلياً كان اوحياً - اولاً اختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكانى وشوائب الفتور الهولانى ، لأن كل مرتبة من مراتب تقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النورى الذى لاحدله فى العظمة والجلال والزينة والجمال ، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات الامكانية ، كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه - فيما سيقرع سمعك - ، كذلك الوجود قديطلق ويراد منه المعنى الاتزاعى العقلى الذى من المعقولات الثانية والمفاهيم المصدريّة التى لا تحقق لها فى نفس الأمر ، ويسمى بالوجود الاثباتى ، وقديطلق ويراد منه الأمر الحقيقى الذى يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه اليها . ولا شبهة فى انه بملاحظة انضمام الوجود الاتزاعى الذى هو من المعدومات الى الماهية ، لا يمنع المعدوميّة ، بل انما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته ، وهو الوجود الحقيقى ، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً او وجوداً ممكيناً . انتهى كلامه ، و هو حق كما لا يخفى .

ومنها - ما اورده بعضهم ، وهوائه لو كان موجودة الوجود بمعنى ان نفس الوجود متحقق فى الاعيان من غير احتياج الى وجود آخر ، لزم ان لا يكون حمل الوجود على نفس الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لأن حمله الأول بمعنى ان نفس الوجود متحقق فى الاعيان ، وعلى سائر الاشياء بمعنى ان هنا شيئاً له الوجود ، مع انا لانطلق الموجود على الجميع الا بمعنى واحد ، فيجب ان يكون حمله على نفس الوجود ايضاً بمعنى انه شئ له الوجود .

و الجواب ، ان الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد ، والاختلاف انما هو فى خصوصيات ما صدق عليها ، فان بعض ما يصدق عليه الموجود ، هو نفس الوجود الذى موجودية بنفس الوجود ، و بعضه هوشى يثبت له الوجود، اعنى ساير الاشياء .

و منها - الشبهة المشهورة و هى ، انه لو كانت للوجود افراد عينية متحققة ، لكان ثبوتها للماهية فرغاً لثبوت الماهية فى الخارج ، ضرورة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت الميث له. و غير خفى ، ان تخصيص ايراد هذه الشبهة فى صورة كون الوجود ذا افراد عينية ، خارج عن صوب الصواب ، لان هذه الشبهة ترد على اتصاف الماهية بالوجود، سواء كان الوجود ذا افراد متحققة عينية سوى الحصص ، او كان افراده منحصرة بالحصص.

و نحن قد بسطنا الكلام فى دفع هذه الشبهة فى المبحث الثالث، وبيتنا ان مابه التدوت و التحقق ليس الا الوجود ، و ليس فى الخارج شئ الاحقيقة الوجود ، و ينتزع الماهيات عنها ، فليست الماهية فى الأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقى. و قد اشرنا الى انه على طريقة القائلين باصالة الماهية ايضاً لا ترد هذه الشبهة لان الوجود عندهم ، ليس شيئاً عليحدة يثبت للماهية بل هو ثبوت الماهية . وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لا مزيد عليه ، فارجع اليه ان شئت .

وقد اجاب القوم عن هذه الشبهة بوجه اخر، حتى بعضهم خصص القاعدة الفرعية، و بعضهم ذهب الى الاستلزام، و بعضهم ذهب الى غير ذلك ممّا هو خلاف ما يقتضيه البرهان، و الحق ما بيناه، فاستقم.

و منها - ان الوجود لو كان فى الأعيان ، لكان قائماً فى الأعيان، لقيامه اما بالماهية الموجودة ، فيلزم وجودها قبل وجوده ، او بالماهية المعدومة ، فيلزم اجتماع النقيضين ، او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

اقول : هذا الاشكال تخصيص له بكون الوجود موجوداً فى الأعيان . بل برد على القول بزيادة الوجود على الماهية ، وان كان الوجود امراً اعتبارياً انتزاعياً كما تقدم

مفصلاً . وقد اشرنا الى جواب هذا اليراد على طريقة المشائين ، و اشرنا الى ان الجواب الحق عندنا ، ان الموجود بالذات فى الخارج ليس الالوجود ، و ليس الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيئاً فى الخارج او الذهن . ولا يلزم من كون الوجود موجوداً فى الأعيان، ان يكون قائماً بالماهية، فانه لا اثنيّة بين الوجود والماهية، حتى يلزم ان يكون الوجود قائماً بالماهية، فان الوجود ليس الاثبوت الماهية، وليس فى الخارج شيئين متغايرين ، ولا فى الذهن ايضاً فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج ، و مع الذهنى فى الذهن ، نعم للذهن ان يلاحظ الماهية من غير اعتبار الوجود ، بمعنى انه يحكم ، ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر . و اذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المطلق اذا كان زائداً على الماهية لا يلزم ايضاً فساد، لان الماهية ليست شيئاً عليحدة سوى الوجود المتحقق فى الاعيان حتى يكون الوجود المطلق قائماً به ، و يلزم منه فساد ، بل الوجود المطلق ينتزع من افراد الوجودات المتحققة فى الاعيان ، فحينئذ اندفع الأشكال عن كلا المقامين ، و ظهر صرف الحق من البين .

ومنها — ما ذكره صاحب الاشراف ايضاً، وهو ان الوجود اذا كان حاصلًا فى الاعيان، وليس بجوهر ، فتعيّن ان يكون هيئة فى الشئ ، و اذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين ، لأته هيئة قارة لا تحتاج فى تصورهما الى اعتبار تجزئ و اضافة الى امر خارج ، كما ذكروا فى حد الكيفية، وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع ، لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود . ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقاً ، بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنى انه قائم بالمحل ، انه موجود بالمحل ، مفتقر فى تحققة اليه ، ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام ، و هو محال .

واجاب عنه بعض الاعلام المتألهين : ان القوم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق

الأجناس من المقولات ، كونها ماهیّات کلیّة حق وجودها العینی کذا وكذا مثلاً ، قالوا ، الجوهر ماهیّة حق وجودها فی الأعیان ان لا یكون فی موضوع ، وكذا الكم مثلاً ماهیّة اذا وجدت فی الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة ، و علی هذا القیاس کیف و سائر المقولات ، فسقط كون الوجود فی ذاته جوهرراً او کیفاً او غیرهما ، لعدم كونه کلیّاً ، بل الوجودات هویّات عینیّة متشخّصة بنفسها ، غیر مندرجة تحت مفهوم کلی ذاتی كالجنس او النوع او الحد ، و لیس عرضاً بمعنی كونه قائماً بالماهیّة الموجودة به ، وان كان عرضیّاً متحدّاً بها نحواً من الاتحاد ، و علی تقدیر كونه عرضیّاً لا یلزم كونه کیفیّة ، لعدم کلیّته و عمومه ، وما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات ، انما هو الوجود الاتزاعی العقلی المصدري الذی اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود . ولمخالفته ایضاً سائر الاعراض ، فی ان وجودها فی نفسها عین وجودها للموضوع ، و وجود الوجود عین وجود الماهیّة لا وجود شیء آخر بها ظهر عدم افتقاره فی تحقّقه الى الموضوع ، فلا یلزم الدور الذی ذكره . علی ان المختار عندنا ، ان وجود الجوهر جوهر بجوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريّة اخرى ، وكذا وجود العرض بعرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّة اخرى ، لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهیّة فی نفس الامر ، بل فی الاعتبار الذهنی بحسب تحليل العقل . انتهى .

اقول : الحق فی الجواب ما ذكره اولاً ، لان الوجود اذا لم یكن کلیّاً ، کیف یكون جوهرراً او عرضاً ، مع ان الجوهريّة والعرضيّة من الكلیات الشاملة . و اما ما هو المختار عنده فیرد علیه ، ان الوجود من حیث هو وجود لیس بجوهر ولا عرض لما عرفت ، فالجوهريّة والعرضيّة للماهیّات الاعتباریة مع قطع النظر عن الوجود .

وما ذكره من ان الوجود لا عروض له للماهیّة بحسب نفس الامر ، بل بحسب تحليل العقل لا یثبت مطلوبه ، لأن الماهیّة التي هی مغایرة للوجود بحسب تحليل العقل ، یعرض لها الجوهريّة والعرضيّة ، وغایة ما یلزم منه ، ان ما یعرض له الجوهريّة

والعرضية مع قطع النظر عن الوجود ، امر اعتبارى ليس بمتحقق فى الخارج ، و هو حق نحن نقول به ، وقد تقدم تحقيق القول فيه .

ومنها - ماورده صاحب الاشراق ايضاً فى تلويحاته و حكمة الاشراق ، و هو انه ليس فى الوجودات ماعين ماهيته ، فانا بعد ان نتصور مفهومه ، قد نشك فى انه ، هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام فى وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية ، وهذا محال . ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات ، اعتبار عقلى . انتهى .

والجواب : ان الوجود الذى هو ما به التدوشت والتحقق ، حقيقة مجهولة لا تحصل فى الاذهان ، وما حصل فى الاذهان ، حيثية من حيثياته ، وهو امر اعتبارى . فان حصل حقيقة الوجود التى هى عين الموجود الخارجى و نفسه ، لا يبقى شك فى ثبوت الوجود له ، لأنه نفس حقيقته .

ومنها - ما ذكره فى حكمة الاشراق ، و هو ، انه اذا كان الوجود للماهية و صفاء زائداً عليها فى الاعيان ، فله نسبة اليها ، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ، و هكذا ، فيتسلسل الى غير النهاية .

والجواب : ان حقيقة الوجود ليست وصفاً زائداً على الماهية ، بل هو عين الماهية فى الخارج ، و الماهية امر اعتبارى ، نعم للعقل ان يحلل الموجود الخارجى الى ماهية و وجود ، وهذا الوجود هو الوجود الاعتبارى الاتزاعى . هذه عمدة ايرادات القائلين باعتبارية الوجود ، وقد عرفت جوابها . وقد ذكروا ايرادات اخر لا يحتاج الى ذكرها لظهور اندفاعها و عدم ورودها عند من له ادنى تبرشز فى الفن .

فثبت بحمد الله ، تعالى ، ان للوجود حقيقة عينية فى الخارج ، و هو الأصل فى التحقق ، و الماهية امر اعتبارى و شأن من شئونه او وجه من وجوه . قال بعض المحققين : ان الوجود فى كل شئ امر حقيقى سوى الوجود الاتزاعى الذى هو الموجودية ( سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية ) فان نسبة الوجود



الاتزاعی الى الوجود الحقیقی كنسبة الانسانیة الى الانسان ، والایضیة الى البیاض ، و نسبته الى الماهیة كنسبة الانسانیة الى الضاحك والایضیة الى الثلج ، ومبدأ الأثر و اثر المبدأ ، لیس الالوجودات الحقیقیة التي هی هویات عینیة موجودة بذواتها ، لا الوجودات الاتزاعیة التي هی امور عقلیة معدومة فی الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهیئات المرسله المبهمه الذوات التي ماشمت بذواتها و فی حدود انفسها رائحة الوجود ، كما سنحقق فی مباحث الجعل ، من ان المجعل ای اثر الجاعل و ما یرتب علیه بالذات هو نحو من الوجود بالعجل البسیط دون الماهیة وكذا الجاعل بما هو جاعل لیس الامرتبة من الوجود ، لا ماهیة من الماهیئات ، فالعرض ای الموجود فی الخارج ، لیس مجرد الماهیات من دون الوجودات العینیة ، كما توهم اکثر المتأخرین ، کیف والمعنی الذی حکموا بتقدمه علی جمیع الاتصافات و منعه لطریان العدم ، لا یجوز ان یكون امرأ عدمیة و منتزعا عقلیا ، والأمر العدمی الذهنی الاتزاعی لا یصح ان یمنع الانعدام ، و تقدم علی الاتصاف لغيره . فمن ذلك المنع والتقدم ، یعلم ان له حقیقة متحققة فی نفس الأمر ، وهذه الحقیقة هی التي تسمى بالوجود الحقیقی ، وقد لمت انها عین الحقیقة و التحقق ، لانها شئ متحقق كما اشرنا الیه ، فما اکثر ذهول هؤلاء القوم حیث ذهبوا الى ان الوجود لا معنی له الا الأمر الاتزاعی العقلی ، دون الحقیقة العینیة .

وقد اندفع بما ذكرنا ، قول بعض المدققین : ان الحكم بتقدم الوجود علی فعلیة الماهیئات غیر صحیح ، لانه لیس للوجود معنی حقیقی الا الاتزاعی .

۱ - یعنی : وجود مفهومی از حاق ذات وجودات خاصّه بنابر اصالت وجود انتزاع می شود ، از واجب بدون احاط حیثیّت تعلیلی و از وجود ممکن بلحاظ تقوم آن بعلت قیّوم وجود و این وجود از ماهیت بلحاظ اتحاد آن با وجود خارجی انتزاع میشود لذا امری خارج از ذات ماهیت است و بالحقیقة یؤول الى ان الوجود المنشأ لتحصل الماهیة موجود لا الماهیة المتحصّلة به لذا ماهیات هرگز بوی وجود را در حقیقت استشمام نمی نمایند نه باوجود و نه بعد از وجود ماهیت مع الوجود نیز معدوم است.

لا تأت تقول : ما حكم بتقديم الماهيات و تقررهما انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني ، لا الاتزاعى العقلى .

و مما يدل على ان الوجود موجود في الأعيان ما ذكره في الهيئات الشفاء ، بقوله: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً ان كان ، فهو غير بسيط الحقيقة ، لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتباره غيره ، و هو حاصل الهويةّ منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لاشئ غير الواجب غيرى عن ملابسة بالقوة، والامكان باعتبار نفسه ، و هو الفرد و غيره زوج تركيبى » انتهى .

فقد علم من كلامه ، ان المستفاد من الفاعل امروراء الماهية و معنى الوجود  
الاثباتى المتترع . و ليس المراد من قوله: و هو حاصل الهويةّ منهما جميعاً فى الوجود،  
ان للماهية وجوديةً وللوجود وجودية اخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة،  
والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ولا نزاع لأحد ، فى ان التمايز بين الوجود  
والماهية ، انما هو فى الادراك لا بحسب العين<sup>٢</sup> . و بعد اثبات هذه المقدمة تقول :  
ان جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود، سواء كان الاتحاد اى الهو هو ، بالذات  
. كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان ، او بالعرض ، كاتحاد الانسان  
بالأبيض ، فان جهة الاتحاد بين الانسان و الوجود ، هو نفس الوجود المنسوب اليه  
بالذات ، وجهة الاتحاد بين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعاً بالذات

۱ - مراده من الوجود الاثباتی ، هو الوجود المصدري المحمولى ، این مفهوم که از آن بوجود عنوانی نیز تعبیر نموده اند ، دارای مَعْنَوِی بسیط است که جهت نورانیت ناشی از تجلی نورالاتوار بهر نوره به آن اطلاق کرده اند و غیر محقق از باب آن که به تنگنا افتاده ، به آن حیثیت مکتسبه از حامل نام نهاده .

۲ - لأن فی العین امر واحد لا تكثر فيه بالفعل ، ولی از تكثر بالقوه هیچ ممکنی حتی العقول مفری ندارد ، لذا غیر حق همه اشیاء مرکبند. وجود منبسط نیز عاری از تكثر نمی باشد ، چه آنکه تنزل از مقام ذات ملازم با انحطاط از مقام وحدت مطلقه است و وجود منبسط اگرچه ماهیت ندارد ولی ترکیب مزجی از جهت وجدان و فقدان گریبان گیر آنست ، و از جهتی این وجود اطلاقی عین حقیقت وجود است. (برافکن برده تا معلوم گردد) - لمحرة جلال آشتیانی -

، وجهه الاتحاديين و بين لانسان و الأبيض ، هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات و الى الابيض بالعرض، فحينئذ لاشبهة في ان المتحدین لا يمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، فالالم يخلص الاتحاد بينهما ، بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحواً من الاتساق ، فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي ووجهه الاتحاد امر حقيقي فالاتحاديين الماهيات والوجود، اما بان يكون الوجود انتزاعياً اعتبارياً ، و الماهيات اموراً حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف، واما بان يكون الماهيات اموراً انتزاعية اعتبارية ، والوجود امراً حقيقياً عينياً ، كما هو المذهب المنصور « انتهى، و هو يشيّد اركان ما اثبتناه<sup>۱</sup>.

### المبحث السابع

في ان المجعول بالذات ، هو الوجود دون الماهيات او اتّصافها بالوجود . و نغني بالوجود ، الوجودات الخاصة التي هي ، حقايق خارجية و منتزعة منه الوجود المطلق ، لا الوجود المطلق الذي هو امر اعتباري غير موجود في الخارج .  
اعلم : انه اختلف آراء ارباب العقول<sup>۲</sup> في هذه المسألة ، فذهب المشاؤون الى ان الصادر الاول عن الجاعل هو الوجود ، و فسرّه من تأخر عنهم بالموجوديّة ، يعني اتصاف الماهية بالوجود .

و ذهب الاشراقيون من الحكماء : الى ان الصادر الاول والمجعول بالذات هو الماهية ، ثم تبع ذلك جعل موجوديّة الماهية . والغرض ان الجاعل فعل الماهية ، و بنفس فعله صارت موجودة ، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل الماهية و ليسا

۱ - به نظر تحقيق در حمل ذاتی اولی نیز ملاک تمامیت حمل وجود است ولی وجودی که در مقام حمل ماحوظ نیست و درواقع مصحح حمل است و تحت هدا سّر " عظیم لأن الوجود هو الجامع بين الاجزاء الحدية بحسب تحصل الذهنی والوجود العلمی .  
۲ - : انه اختلفت آراء الخ .

مجمعولين بالذات ، لاثها امران عقليّان اعتباريان ، و المجمعول يجب ان يكون امراً محققاً فى الخارج .

والمعروف من بعض مشايخ الصوفيّة ان المجمعول بالذات هو الوجود العام . قال صدرالعرفاء الشيخ صدرالدين القوينوى : « الوجود فى حق الحق سبحانه عين ذاته ، وفى من عداها امرزائد على حقيقته . و حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيشه فى علم ربّه ازلاً ، و يسمّى باصطلاح المحقّقين من اهل الله عيناً ثابتة ، و باصطلاح غير هم ماهيّة والمعلوم المعلوم والشئ الثابت و نحو ذلك . والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الا واحد ، لاستحالة اظهار الواحد واحداً ما هو اكثر من واحد ، والواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات » انتهى<sup>٢</sup>.

والظاهر بل الجزم ، ان غرضه من الوجود العام ، هو الوجود المطلق المنبسط ، و سيجى تفسيره ان شاء الله تعالى ، لا العام الاتزاعى ، فانه قد يطلق العام عندهم على المنبسط ، فانه قال فى كتابه المسمّى بمفتاح الغيب الجمع والتفصيل : « ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعيّة تلك الحقائق يسمّى الوجود العام ، والتجلّى السارى و حقيقة الممكنات . وهذا من تسمية الشئ باعم اوصافه واولها حكماً و ظهوراً للمدارك تقريباً و تفهيماً ؛ الا ان ذلك اسم مطابق للامر فى نفسه » انتهى .

والمحققون من العرفاء و الحكماء<sup>١</sup> على ان المجمعول بالذات ، هو افراد الوجود العام التى هى حقائق خارجيّة ، و بعد الجعل ينتزع منها الماهيّة والوجود العام و

١ - رجوع شود به رساله نصوص ط مشهد ١٣٩٨ هـ ق ص ١٤ ، و اوائل مصباح الانس - ط تهران .

٢ - و المراد بالوجود العام هو الوجود المطلق المنبسط على عالم التهيّم اولاً الاول ثانياً وهكذا تجلّى فى المراتب الخلقية و العقل على سبيل الاشرف فالاشرف تا آنكه اين فيض سارى بصفّ فعال وجود ميرسد ثم يرجع الى الله من طريق انبساطه على المادة و الصور المتحوّله تارجع الى الحق از راه پرورش صور و متصور شدن اين صور بصورت برزخى و عقلى .

اتصاف الماهية بالوجود ، فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض . و قد اختار بهمنيار هذا المذهب فى كتات التحصيل حيث قال : الفاعل اذا افاد الوجود ، فانه يوجب الوجود ، و افادة الوجود هى افادة حقيقته لا افادة وجوده ، فان للوجود حقيقة و ماهية ، و كل ماهية مركبة ، فلها سبب فى ان يتحقق تلك الحقيقة ، لافى حمل تلك الحقيقة عليها . مثلاً الانسان له سبب فى حقيقته و تقومه انساناً ، و اما حمل الانسان عليه ، فلا سبب له ، و يشبه ان يكون الموجود الذى له علة يجب ان يكون مركباً حتى يصح ان يكون معلولاً . وايضاً : لان الوجود المعلول فى ذاته ممكن ، فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ، و نعى بالمعلول ان حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل ، فكما انك اذا تصورت معنى المثلث ، تصورت معه الخطوط الثلاثة لامحالة ، فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول ، تصورت معه العلة » انتهى .

واليه مال المحقق الطوسى ، رحمه الله ، ايضاً فى كتاب مصارع المصارع حيث قال : « ان وجود المعلولات فى نفس الامر يتقدم على ماهيتها ، وفى العقل متأخر عنها » و الحق الحقيق بالتصديق و المذهب الموافق للتحقيق من هذه المذاهب هو المذهب الاخير اعنى مجعولية الوجودات الحقيقية . و الدليل عليه : ان كلاً من الماهية والاتصاف والوجود العام ، امر عقلى اعتبارى ، والوجود يكون امراً محققاً فى الخارج مبيناً للجاعل ، و اعتبارية الآخرين ظاهرة و اعتبارية الاولى ، فلما بيننا بالأدلة الباهرة ، ان الاصل فى التحقق هو الوجود ، و الماهية امر اعتبارى .

و الوجود المنبسط ليس مبيناً للذات الواجب على مذكروه ، و المجعول بالذات يجب ان يكون مبيناً للجاعل .

و ايضاً يجب ان يكون المعلول مناسباً للعلة<sup>١</sup> والعلة هى محض الوجود ، فكيف

١ - مربوط به صفحه قبل - والحق مع ارباب العرفان وان الصادر هو الوجود العام السارى فى كل المجالى ، لان الحق واحد بالوحدة الاطلاقية و يجب ان الصادر عنه واحداً حقاً بربئاً عن الحد ، الاما هو من لوازم المعلولية والتنزل عن مقام الوجوب .

١ - و اذا وجب ان يكون المعول مناسباً للعلة و شرط المناسبة يقتضى ان يكون

يصدر منه الماهية التي لا مناسبة لها اصلاً. قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله على ما نقل عنه : الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك فى ذاته تأثيراً لغيره ، لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليته محتجب ، فبالحقيقة لا حجاب الا فى المحجوبين ، والحجاب هو القصور و الضعف و النقص ، وليس تجليته الاحقيقة ذاته ، اذ لا معنى له بذاته فى ذاته الا ما هو صريح ذاته ، كما اوضحه الالهيوّن ، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة ، صورة. فاول قابل لتجليه هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى ، فان تجوهره بنيل تجليه تجوهر<sup>٢</sup> الصورة الواقعة فى المرأة لتجلى الشخص الذى هى مثاله ، و لتقريب هذا المعنى قيل : ان العقل الفعّال مثاله ، فاحترز ان يقول مثله ، وذلك هو الواجب الحق ، فان كل منفعل عن فاعل ، فائما يفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل ، يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة النارية تفعل فى جرم من الاجرام ، بان يضع فيه مثالها و هو السخونة ، و كذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة ائتما يفعل فى نفس ناطقة مثلها ، بان يضع فيها مثالها ، و هى الصورة العقلية المجردة ، والسيف ائتما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله ، والمسّن ائتما تحدد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ماماسه و هو استواء الاجزاء وملاستها » انتهى .

وظهر من كلامه ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق ولا شك فى فقد المناسبة بين الواجب والماهيات .

→

عينها من وجه و غيرها من وجه و هو الوجود المنبسط .

١ - من المبدئية و الجاعلية و الفياضية فذاته ليس الفياضية.

٢ - قوله : تجوهر الصورة . . . الخ مفعول مطلق نوعى ، اى كتجوهر الصورة الواقعية

فى المرآت ، كما ان العاكس ذاته ينجلى فى المرآت من دون تحول فى ذاته و تجاف عن مقامه ، كذلك الحق الاول تعالى شأنه - جلال آشتياني -

و قال بعض العرفاء على ما نقل عنه بعض الاعلام : ان كل معلول فهو مركب في ضبعة من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه و ينافيه ، اذ لو كان بـكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوراً محضاً ، ولو كان بـكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن تقيض الشئ لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة ، و الجهة الاولى النورانية يسمّى وجوداً و الجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية ، و هي غير صادرة عن الفاعل ، لانها الجهة التي يثبت بها المبانيّة مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث<sup>۲</sup> من الشئ ما ليس عنده ، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة اخرى للمبانيّة ، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة ، وكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لانها يضاد النور ، و من اجل ذلك مواقع المبانيّة ، فكيف يكون منه ؛ فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول ، فثبت صحة قول من قال : الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة ، فان الماهية ليست الا ما به الشئ شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شئ ، وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي منزلة المادة في الاجسام ، و قد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ -

۱- و قد نقل كلام الشيخ و مقالة بعض العرفاء عن الاسفار الاربعة (ط سنكي) جلد

اول صفحه ۱۰۴ ، ۱۰۵

۲ - عقل اول كه صادر از حق اوست نذر ارباب حكمت ، وجودى دارد و ماهيتى ، ماهيت آن تحقق خارجى ندارد بل كه تحقق آن بالعرض و منتزع است از جهت نفاد و محدوديت وجود مجعول ، چون معلول هم رتبه علت نمى باشد جهت وجود عقل اول بحسب فعليّت جامع كليّه وجوداتى است كه از طريق عقل باشياء ميرسد ، پس عقل اول مقام اجمال و مرتبه جمع جميع حقايق است و ملاصداً باين وجه جمع بين مشرب عرفان و حكمت نموده است و الحق معه . اما تحقق عالم تهيم قبل از عقل اول ، اين مسأله از عويصات است و تفصيل آن در مقدمه حقيّر بر كتاب تمهيد القواعد مذکورست و درك كنه آن محتاج به تلبف در سروغور تام در مشرب عرفان و حكمت ميباشد - جلال -

الرئيس فی الهيئات الشفاء حیث قال : والذى یجب وجوده بغيره دائماً فهو ایضاً غیر بسیط الحقيقة ، لان الذى له باعتبار ذاته غیر الذى له من غیره ، وهو ما حاصل الهوية منهما جميعاً فی الوجود ، فلذلك لاشئ غیر ذات الوجود یعرب عن ملابسة ما بالقوة والامکان باعتبار نفسه وهو فرد الحقیقى ، وما عداه زوج ترکیبى . انتهى .

[ بیان نفی مجعولية الوجود ، والاشارة الى صحة معلولیتاً و ان هناك شکوکاً صعبة عسيرة الدفع منقوله عن مقدم الاشرافية و السيد الداماد ]

و اورد على مجعولية الوجود بانّه ليس الا مفهوم عقلى اعتبارى ، فلا یقع فی الخارج ، والصادر و المجمعول بالذات یجب ان یكون عیناً خارجياً .

ولا یخفى ان هذا لا یرد لا یرد على ما اخترناه ، لان المجمعول بالذات عندنا هو الوجودات الخاصة المحققة فی الخارج ، وقد صرح بعض من قال بمجعولية الماهية ، بانّا نقول : ان الوجود الذى هو امر اعتبارى ، ليس مجعولاً بالذات بل المجمعول بالذات ، ما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم ، فالقائل بمجعولية الوجود ان كان غرضه الوجود الاعتبارى ، فهو ظاهر البطلان ، وان كان غرضه من الوجود ما هو حقيقة عينية هی منشأ انتزاع هذا المفهوم العام ، فلا نزاع له ، بل یصیر النزاع حينئذ لفظياً ، لانسیمینا هذه الحقيقة بالماهية<sup>۱</sup> و هو یسمیها بالوجود .

اقول : هذا حق لأننا نحن معاصر القائلین باصالة الوجود نقول : حقيقة مجهولة

۱ - و لیعلم ان النزاع ليس لفظياً ، بل النزاع معنوى ، لأن لكل من القولین ثمرة لا یرتب على الآخر ، والقائل باصالة الماهية یقول بتباين المجعولات لوجود التباين العزلی بین الماهیات . چون بنا بر اشتراك معنوى وجود ، حقایق وجودی در سلك حقیقت واحد و از سنخ فاردند ، و بنا بر اصالت ماهیات از باب تغایر مفهومی متحقق در ماهیات ، بینونت مفهومی بخارج مبدل می شود و هر ماهیتی بالذات از ماهیت دیگر متمیز می شود ، درحالتی که مجعول بالذات از حاق ذات جاعل بالذات متنزل است و هر معلولی قبل از تحقق بوجود خاص خود بوجودی اتم و اعلى در علت متحقق است ولی بوجودی مناسب با جوهر علت و تنزل علت بصورت معلول ناشی از تحقق معلول بوجودی مناسب



الكنه ، و منشأ لاتزاع هذا المفهوم العام ، فنحن نسمی هذه الحقيقة المجهولة بالوجود ، و هو بالماهية ان ان الماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذى ذكره القوم . و بعض من قال بمجوعية الماهية ، استدل على بطلان مجوعية الوجود ، بأثته : لو كان تأثير العلة فى الوجود وحده ، لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل ، وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء ، واللازم ظاهر البطلان ، فكذا الملزوم . بيان الملازمة ، ان الوجود حقيقة واحدة ، فكانت علة صالحة لعلية كل وجود ، فان الماء مثلاً اذا سخن بعد ان لم يكن مسخنًا ، فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، فصدورها عن المبادئ المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث ، اولا تتوقف ، فان لم تتوقف ، لزم دوام وجودها ، لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضاً ابداً ، وجب دوام الفيض ، واما ان تتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة و ماهيتها ، فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقة الماء اذا كانت شرطاً لوجود البرودة و وجود البرودة مساوٍ لوجود السخونة ، فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطاً لوجود الآخر ، لأن حكم الامثال واحد ، ولو كان ذلك ، لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقة الماء له ، لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقة ، فيجب حصول المعلول و يلزم من هذا حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشئ بشئ ولا بعلة و كل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان ، فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط ماهية

→

با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علت است ولو لم يكن المعاول مناسباً للعلة ولم يصدر عن العلة لوجود هذه المناسبة ، لجاز صدور كل شئ عن كل شئ . اين مناسبت به تعابير مختلف بيان شده است و قال بعضهم : العلة حد تام للمعلول - اى بحسب الوجود - و قيل : يجب ان يكون فعل كل طبيعة مثل هذه الطبيعة و قيل : ذوات الاسباب و تعرف باسبابها . وفى الصحيفة المحمدية « قل كل يعمل على شاكلته » .

هر كسى بر طينت خود مى تند

مه فشاند نور و سگ عو عو كند

السخونه ، فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية ، وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سبباً ، فالسبب سبب للماهية لالوجود ، فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط ، بل علة ماهياتها اولهما معاً . انتهى .

وجوابه ؛ ظاهر ، فان الوجود المعلول افراد متعددة وحقائق متكثرة مختلفة متغايرة بالتقدم والتأخر والاولوية والأشدية والغنى والفقر ، فلا يكون حكمها واحداً حتى يرد عليه<sup>۱</sup> ما اورده .

واورد ايضاً على قوله : فلان ماهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها ، لأن الفاعل فيأض ابدأ ، والماهية قابلة دائماً ، فيجب دوام انقيض (الى آخره) بانه غير صحيح ، لأن القائل بمجوعية الوجود ليس الماهية عنده الامراً اعتبارياً ، فكيف يكون من العلل القابلة ، بل هي مع قطع النظر عن الوجود ، ليست شيئاً متحصلاً متقوماً ، فكيف يكون قابلاً للوجود؟ فثبت و تحقق ان المعلول بالذات هو الوجود ، و الايرادات التي اوردها ، مندفة .

و اما المذاهب الآخر ، فلا يكاد يصح ، لما يرد عليها ، اما مذهب من قال : ان المجعول بالذات هو الوجود العام ، فيرد عليه ، ان الوجود العام امر مصدرى انتزاعى غير موجود فى الخارج ، والمجعول بالذات ، يجب ان يكون عيناً خارجياً وكيف يمكن ان يكون هذا الأمر مجعولاً بالذات ، مع ان منشأ انتزاعه امر محقق فى الخارج ، فهذا المنشأ ان تحقق فى الخارج بالجعل ؛ فهو مجعول بالذات ، وان تحقق بدون الجعل ، يكون واجباً وان اخذ العام بمعنى المنبسط ، فيرد عليه كما اشرنا اليه انه ليس مبائناً للوجود الواجبى حقيقة ، كما ذكره ، والمعلول يجب ، ان يكون<sup>۲</sup> مبائناً للعلّة

۱ - قائل بين حكم متواطئه از حقایق و مشککه از آن خلط نموده است ، در حقیقت متواطی عرضی حکم واحد است و اگر فردی مقتضى علیت بود ، باید همه افراد علت باشند و اگر فردی مقتضى معلولیت بود ، باید حکم در همه جاری باشد ، مثل این که برخی گویند چون وجود مسارق وجوب است اگر امری اعتباری نباشد باید همه افراد آن واجب بالذات باشند ، درحالتی وجوب ذاتی بمعنای ضرورت ازلی مختص مرتبه اعلاى وجود است و در حقایق تشکیکی هر مرتبه از وجود حکمی دارد .

۲ - والمعلول غیر مبین للعلّة ولا فرق بین الوجود العام و الخاص ، الا بالاطلاق و

وسیع، انشاءالله تعالی، تحقیق ذلك.

لایقال: ان الوجود الواجب لمّا كان بسیط الحقيقة، واحدی الذات، فیجب ان یكون معلوله واحداً بسیطاً، و علی مذهبتم الیه یكون المعلول كثيراً متعدداً بخلاف ما اذا كان المعلول هو الوجود العام، فانّه واحد بسیط.

لأنّا نقول: الصادر<sup>۱</sup> من الواجب اولاً بدون الواسطة هو وجود واحد كوجود انقل الاول مثلاً ثم سائر الوجودات یصدر منه بالواسطة، و هذا كما یقوله الحكماء فی الماهیئات.

وامّا مذهب الاشراقیین، فیرد علیه ان الماهیئات امور اعتباریّة، كما حقّق فلا یصلح لایكون مجعولة بالذات.

و اورد علیه ایضاً، بان الماهیئات الممكنة والطایع الكلّیّة، تشخصها لیس بحسب ذاتها، والا لم یكن كلّیّة، ای معروضاً لمفهوم الكلی فی العقل، فتشخصها اتما یكون امرزائد علیها عارض لها، و عند القوم، ان الشیء مالم یتشخص لم یوجد، و المحقّقون

→

التقید ولذا، الوجود المنبسط فی الخارج عین الحقایق الخاصّة ولذا قالوا بان الصادر عن الحق هو الوجود العام المطلق والوجودات المقيّدة عبارة عن اثره ای اثر ظهور الحق بوجود المنبسط. و این مسلم است که تباین بمعنای تعدّد و یا تمایز در فیض مقدس نیز تحقق دارد، چون وجود منبسط عین مقام ذات واحدیت ذاتی نیست، عین بودن بحسب اطلاق و تقید و ظهور و خفاء است باین لحاظ وجود مقید نیز، عین وجود حق است و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن - لمحضره جلال آشتیانی -.

۱ - و اعلم انه لا یصدر عن الحق وجود شئ وجود الی غیر النهایة باین معنی که کلیّه جهات مقتضیه و مناسبات موجوده در وجودی صرف در نهایت بساطت و تمامیت متحقّق باشد، این امر عبارتست از صدور کلیه اشیاء در مرتبه واحده از حق اول تعالی، بر این مبنا مفسّدی کثیره مترتب است، لذا باید اذعان نمود که عقل اول و صادر نخست بحسب وجود اشرف و اکمل اشیاست، لذا وجود عقل مشتمل است بر همه اشیاء بوجودی جمعی اجمالی و یمکن که حقایق متمیزه در وجودی واحد بیک تحقق متحقّق باشند این همان قول بصدور اصل وجود اشیاست از حق و لذا قال عزمن قائل «وما امرنا الا واحدة» و این امر، امر تکوینی است - جلال -

على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً او اتزاعياً عقلياً ، لان تلك الطبيعية الكلية ، نسبة جميع اشخاصه المفروضة الى الجاعل ، نسبة واحدة ، فماله يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل ، فالمجموع اذن اولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية ، بل هي من حيثية التعيّن او الوجود او ما شئت فسمّه .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه .

لاتا نقول : هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود لا الماهية ، فان الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره ، فهو من حيث ذاته ان كان متعيّناً موجوداً لكان واجباً بالذات ، لمتارد ، اذالم يكن كذلك ، فمن البين انه اذالم يكن بحسب نفسه متعيّناً موجوداً ، لم يصبر متعيّناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقى حين على ما كان عليه في حد ذاته ، ولا يتغير عما هو في نفسه ، لم يصبر متعيّناً موجوداً ولو بالغير ، والتغيير اما بانضمام ضمنية كالوجود ، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية ، والاول باطل عندهم ، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممتنع بالذات » انتهى . وهو جيد هذا .

[ استدلال اتباع صاحب الأشراف الشيخ السعيد الشهيد على اصالة الماهية ]

ثم ان الاشراقيين القائلين بمجعولية الماهيات ، استدشوا على مذهبهم : ان كل واحد من الوجود والاتصاف ، امر عقلى غير موجود فى الخارج ، والمجموع بالذات يجب ان يكون عيناً خارجياً ، فالجاعل يبدع الماهية اولاً ، وهذا الجعل يستلزم موجودية الماهية ، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض ، وهذا الحكم مطرد فى جميع الذاتيان ولو ازم الماهيات ، فان جعلها تابع لجعل الماهية ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى كون الذات ذاتاً ، فان ذات المعلول كالانسان مثلاً ،

إذا صدرت عن علّة ، لا يحتاج بعد صدورهما الى جاعل يجعل تلك الذات اياها ، بل ذلك تابع لصدورها ، وليس مجعوليّة الذات و لوازم الماهيّات بجعل مؤلف ، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ، على ما اختاره المحقق الدواني . انتهى ، مذكروه .

و الجواب على ما عرفت ان الوجود المجعول ليس امراً اعتبارياً ، فهو مجعول بالذات للدلّة التي ذكرناها ، والماهيات وسائر ماذكر من لوازمها و الذاتيات وكون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض ، فان الوجود اذا كان امراً محققاً في الخارج و ساير ماذكر اموراً اعتباريّة ، فلا مفر الا ان يكون الوجود مجعولاً بالذات و ساير ماذكر مجعولات بالعرض .

### [ بيان بطلان مذهب انقائيل بالاتصاف ]

و اما مذهب المشائين ، فيرد عليه ان المجعول بالذات ، لو كان هو الاتصاف دون الوجود و الماهيّة ، فاما ان يكون كل من الماهيّة والوجود واحدهما عيناً محققاً في الخارج ، او يكون كلاهما من الأمور الاعتباريّة ، فعلى الأول يلزم تعدد النواجب ، لانا لانعني بالواجب الا الموجود الخارجى الواقع بلا جعل جاعل .

و على الثانى ، يلزم اعتباريّة جميع الموجودات المجعولة ، لأن الاتصاف امر اعتبارى ، وكذا الماهيّة والوجود على هذا التقدير .

فان قيل : الاتصاف عين خارجى مجعول بالذات ، والوجود والماهيّة مجعولان بالتبع .

قلنا : فالاتصاف يكون حينئذ ماهيّة من الماهيّات ، او وجوداً خاصاً من الوجودات على اختلاف المذهبين ، لانا لانعني بالماهيّة او الوجود الخاص عيناً خارجياً ، فيلزم مجعوليّة الماهيّة او الوجود .

ثم ان كان مجعوليّة هذا الوجود او الماهيّة التي هي الاتصاف ، عبارة عن مجعوليّة اتصاف هذه الماهية بالوجود ، يلزم التسلسل ، ويرد ايضاً على هذا التقدير عدم

موجوديّة الماهيّة التي فرضت موجودة ، بل يكون الموجود ماهيّة اخرى هي الاتصاف .

[ بيان استدلال المشائية في مجعولية الاتصاف ]

ثم ان المشائين استدلتوا على مذهبهم ، بان مناط الاجتياح الى الفاعل هو الامكان ، والامكان ليس الاكيفية نسبة الوجود الى الماهيّة ، فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولاً ليس الا النسبة .

والجواب : ان المناطق في الامكان ان لا يكون ذات الممكن من حيث هو منشأ لا تتزاع الوجود عنه ، بل يكون ذلك بملاحظة صدورها عن علتّه ، بخلاف الوجوب .

واستدلوا ايضاً ، بان الوجود زائد على الماهيّات ، والماهيات من حيث هي لا يمكن ان يصير مصداقاً لحمل الموجود عليها ، والا لم يكن فرق بينه وبين الذاتيات ، اذا كان المجعول بالذات نفس الماهيّة ، يلزم ان يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، وهو خلف .

و الجواب : اما من قبل الا شراقيين ، فبان نقول : ان الماهيّة قبل المجعوليّة لا يمكن ان يكون مصداقاً لحمل شئ عليها — لا الذاتيات ولا العرضيات — فاذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة ، تصدق عليها الذاتيات بملاحظة حيثيّة من الحيثيات ، فصدق الذاتيات عليها بمجرد التوقيت (اي في وقت كونها مجعولة) و يصدق عليها الوجود بملاحظة صدورها عن علتها ، وهذه الملاحظة خارجة عن نفس الماهيّة، ولكن الصديق المذكور موقوف عليها ، فهذا الصديق بمجرد التوقيف لا التقيد .

و اما من قبل القائلين بالمذهب الذي اخترناه ، فالجواب اظهر .

و استدلو ايضاً بان سبق الماهيّة على الوجود ، ليس من اقسام السبق الخمسة التي ذكرها القوم .

والجواب : انا قد اشرنا الى ان لكل من الماهيّة والوجود تقدماً على الآخر ،

فتقدم الوجود على الماهية هي ملحق بالتقدم الذاتى ، و تقدم الماهية على الوجود قسم آخر من التقدم يسمى بسبق الماهية ، هذا على ما اخترناه .  
و اما على مذهب المشائين ، فالتقدم بالماهية فقط . ثم لا يخفى ان اتصاف الماهية بالوجود ، يستلزم تقدم الموصوف على الصفة ، فان ثبوت شئ ل شئ فرع لثبوت المثبت له ، فيجب على مذهبهم ايضا ان يكون الماهية متقدمة على الوجود ، و يرد عليهم ماوردوه .

و من ادلتهم ، ان الممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه ، لأنه قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف ، و يجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءً على صدق السالبة باتتفاء الموضوع . وورد فى الأسماء الالهية «ياهو يامن هو، يامن لاهو الاهو» .  
واجاب عنه بعض الاعلام المحققين ب: «ان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم ، و صدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع ، مادامت المجعولية والموجودية ، و حمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبة نفس ذاته الأزلية السرمديّة من دون توقيت و توقيف و تقييد ، و بهذا الاعتبار ينحصر الهو — المطلق ، فيه تعالى ولم يكن هو الاهو ، فحمل الوجود بشابه حمل الذاتيات من وجه و يباينه من وجه » انتهى ، هذا .

ثم وجه بعض المحققين مذهب المشائين ، بان اتصاف الماهية هو جعل مركب ، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التأليفية الحملية ، فيستدعى مجعولاً و مجعولاً اليه ، ولا يرجع هذا الجعل الى الجعل البسيط كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف ، لأنها امور اعتبارية لا تتعلق بها الجعل ، وغير خفى ان الغرض من مفاد الهيئة التركيبية ان كان هو الاتصاف ، فهو امر اعتبارى ، وان كان امراً مجعولاً يحلّله العقل الى الماهية والوجود ، فيكون المجعول بالذات منهما ما هو المحقق فى الخارج . وليس هذا الا الوجود .

ثم لا يخفى ، ان هنا احتمالاً خامساً لم يذهب اليه احد ظاهراً ، وهو الجعل المركب

للماهيَّة - كجعل الانسان انساناً مثلاً - لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى . فالانسان اذا لم يكن فى حد ذاته انساناً - وجعله الجاعل انساناً ، يلزم سلب الشئ عن نفسه ، بل الجاعل يوجده ، و بمجرد وجوده واجب الانسانية ، ولا يحتاج الى جعله انساناً . والى هذا اشار الشيخ الرئيس فى جواب بهمنيار : ان العلة لم يجعل الشمس مشمسة ، بل جعله موجوداً . ولهذا قال الحكماء : الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه . وليس غرضهم من هذا الكلام ، انه لا يحتاج الى الجعل والتأثير مطلقاً ، بل غرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهيَّة ، بمعنى ان الماهيَّة او الوجود مجعولة بالذات ، وجعله ابناءً تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى الذاتيات و لوازم الماهيات ، فان جعلها تابع لجعل الذات ، فليس جعلها بجعل جديد حتى يصير الجعل مؤلفاً ، ولا بنفس الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدوانى ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضى ، وكذا جعل الذاتيات و لوازم الماهيات مجعولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، فكما ان الضرورة الأزلية يدفع الحاجة الى العلة ، فكذلك الضرورة الذاتية ، والفرق بينهما ان الاولى لا يحتاج الى الاحتياج التبعي ، بخلاف الثانى . فاختلاف الوجودات التى هى الملزومات والموصوفات ، انما هو لأجل اختلاف الذاتيات و العرضيات التى هى اللوازم والصفات ، واما اختلاف اللوازم والصفات ، فاتما هو لأجل انفسها ، لان مبدعها ابدعها مختلفة . مثلاً : اختلاف الأبيض والاسود لأجل السواد والبياض ، واما اختلاف السواد والبياض ، ليس لأجل شئ آخر ، والالزم التسلسل ، بل اختلافهما لأجل نفسيهما . والى هذا اشار الامام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، حيث قال : لو علم الناس كيف بدء الخلق لم يلم احد احداً

١ - يمكن حمل كلام الامام على معنى ارفع من هذا ، لانه ، عليه السلام تكلم من مطلع كتاب الوجود و قال ، ان لكل اسم الهى اثر خاص يرجع الى ذاته ، لان الاسماء من تعيّنات ذاته و تعيّنته تعالى باسم و تجلّيه من هذا الاسم فى مظهر خاص - سعيداً كان او شقيماً - ملكاً كان او شيطاناً - غير معلّل بشئ ولا يسئل عما يفعل ، لان المناسبة بين الاسماء و الاعيان ايضاً غير مجعولة - والحق يتجلّى فى الكل وان تجليه بالأخرة



ثم ان الصفات هي متعلقات التكليف هي العريضات، دون الذاتيات فلا يلزم الجبر في التكليف، و بهذا يندفع كثير من الشبهات، فتدبر .

ثم الظاهر من العبارة المنقولة من الشيخ ان المَجْعُول بالذات هو الاتصاف معاته ليس قائلاً بالجعل المركب للماهية والوجود، بل هو مصرح بالجعل البسيط، فغرضه من هذه العبارة، ان المَجْعُول بالذات الماهية او الوجود، والآخر لا يحتاج الى جعل، بل جعل احدهما، مستلزم لجعل الآخر . هذا

[ بيان طريقة صدرالحكماء في هذه المسألة ]

واعلم : ان العارف الشيرازی قد صرح بان المَجْعُول بالذات هي الوجودات الخاصة التي<sup>۱</sup> هي امور محققة في الخارج، فقال في مناقضة ادلة الزاعمين بان الوجود،

→

يرجع الى امر ذاتي .

جهان چون خط و خال و چشم ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست و لایسئل عن السعيد والشقی بمعنی انه لم جعل الشقی شقیاً والسعيد سعيداً، و ان الاستعدادات فی حضرة العالم غیر مجعولة بلامجعولية الاسماء الباطنة فی الايمان و الحق و الباطن فی الاسماء و الصفات - گرابروی توراست بدی کج بودی - و هذا لا یوجب الجبر ولا یوجب رفع المؤاخذه و انه قال «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من یحیی عن بینة و ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم یظلمون»، كما لایسئل عن البیاض و السواد - لمحوره جلال آشتیانی -

۱ - کلام محقق شیرازی در این که مجعول وجود عام است یا وجودات خاصه، یعنی اول صادر عقل اول است یا وجود منبسط، باید رجوع شود بکلمات او . در این که وجود عام مجعول است و اول صادر وجود مطابق است یا عقل اول، محل اختلاف است، صدرالحکما جمع کرده است بین دو قول و حق با اوست، چون عقل اول در مقام ذات اجمال وجود عام، و وجود مطلق عام تفصیل این وجودست و فیض اقدس باوجود منبسط از جهتی متحدست و تعین خلقی او همین وجودست و ملاک مجعولیت آن، انحطاط این وجودست از مقام واجبی و مرکب است از جهت فقدان وجدان بترکیب مزجی و لازم نیست هر معلولی دارای ماهیت باشد . مؤلف به جهت تنزل این وجود از مقام واجبی توجه نفرموده است لذا قائل شده است به مجعولیت

←

لا یصلح للمعلولیّة :

واستدل بعض الناس على كون الوجود غیر صالح للمعلولیّة بوجوه من الدلائل یتبنی على كون الوجود امرأ اعتباریاً و عارضاً او نسبیّاً ، فلا توصف بالذات بالحدوث والزوال و الطریان ، بل الماهیّة هی الموصوفة بهذه الصفات . مثلاً یقال : الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل ، لا الوجود ، اذ لا یرد علیه القسمة ، فكیف یمكن ان یجعل الوجود وحده هو المعلول ، و نحن فككناه هذه العقدة فی مباحث الوجود . انتهى .

وفك العقدة ، هو ان الوجود الاعتباری هو الوجود المطلق المصدری ، وهو لیس معلولاً بالذات ، والمعلول بالذات هو الوجودات الخاصة التی هی افراد الوجود المطلق ، وهی امور محقّقة فی الخارج .

وقال ایضاً فی جواب استدلال بعض من استدل على ان الوجود لا یصلح للمعلولیّة : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها و مراتبها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنی ، و قد مرّ بیان هذا فی اوائل الكتاب ولو كان الوجود ماهیّة کلیّة نوعیة یكون لها افراد متماثلة ، لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت : ان الوجود لیس له ماهیّة کلیّة فضلاً عن ان یكون نوعاً او جنساً او عرضیّاً ، نعم ینتزع منه امر مصدري تعرض للماهیّات عن اعتبار العقل اياها ، وهو لیس من حقيقة الوجود فی شیء كما مر مراراً ، فوجود كل ماهیّة بنفس ذاته یقتضی التعیین بتلك الماهیّة ،

→

وجودات خاصّه . و قد قیل ، ان الوجود العام - از باب آن که نفس ظهور حق است منشأ جعل وجودات مقیده است و خود مجعول نیست ، درحالتی که حدیث صادر از مقام امامت : خلق الاشیاء بالمشیّة بنفسها دلالت دارد براین که مشیّت مجعول بالذاتست ، چه آن که مراد از مشیت در روایت - کلمه کن - وجودی است نه مشیت ذاتی و علم عنائی و اراده حق و علم به نظام کل - لمحرره الاشتیانی - .

۱ - ای مَرّ فی اوائل کتاب الاسفار و ما نقل عنه المؤلف البارع ، مذکور فی او اخر مباحث الجمل و المستدل ه و الخطیب الرازی ج ش .

لابسبب زائد ، و مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية ، وادراكه يحتاج الى تلمظ فى السر ، فالوجود بما هو وجود ، وان لم تضاف اليه شئ غيره ، يكون علة و يكون معلولاً و يكون شرطاً و مشروطاً ، والوجود العلى غير الوجود المعلوم ، والوجود الشرطى غير المشروطى ، كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضمائم انتهى . كلام الأسفار .

وقال ايضاً فى مقام البحث مع القائلين بان اثر العلة ، هو صيرورة الماهية موجودة ، اعنى المشائين :

اعلم ان مدار احتجاجهم و مبناه على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجودية المصدرية الاتزاعية كالشيئية الممكنية ونظائرهما ، ونحن قدينا لك ، ان الوجودات الخاصة امور حقيقية ، بل هى احق الاشياء بكونها حقائق ، والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانية المصدرية ، والفرق بين القيلتين مما تلوحن الى آتفاً ، واذا انهدم المبنى ، انهدم البنيان .

وقال ايضاً : فان قلت ، لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود ، كما هو المشهور من المشائين ؟ .

قلت : هذا فاسد من وجهين : الاول - ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امراً موجوداً ، والاتصاف باى معنى اخذ ، فهو اعتبارى لا يصلح كونه اثرأ للجاعل .

ثم قال بعد كلام : فقد انكشف ان الصوارد بالذات هى الوجودات لا غير ، ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النوعات هى المسمات بالذاتيات ، ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية . وهذا معنى مقاله المحقق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع : ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على ماهياتها ، وعند العقل متأخر عنها .

وقال ايضاً : وقال بعض المدققين ، ان تأثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود لوجوده ، ولا اتصافه بالوجود ، ولا حيثية الاتصاف ، لكن العقل ينتسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود ، لا من حيث انه سواد مثلاً ، فنقول ، هو موجود من الفاعل ، ولا نقول هو سواد منه او عرض منه . انتهى كلام بعض المدققين . وبعد نقل هذه العبارة قال : وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة اخرى عارضة لها و غيرها من الاشياء و هذا القائل غير قائل به ، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلتي شامل للجميع ، بديهى التصور ، ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرأ للفاعل ، لكونه اعتبارياً محضاً . انتهى .

و هذه العبارات يدل على ان المجعول بالذات يجب ان يكون امرأ موجوداً محققاً في الخارج ، والوجود المطلق ليس كذلك ، فيجب ان يكون المعلول هو الوجودات الخاصة التي هي افرادة ، وهي محققة في الخارج . والغرض الاشارة الى مذهبه في الجعل ، ونقل عباراته في هذه المسألة ، هو ان تعرف ان مذهبه في الجعل ان المعلول يجب ان يكون امرأ محققاً في الخارج ، و هذا مناف لبعض مذكره واختاره في مبحث وحدة الوجود ، فليكن هذا في ذكرك حتى نشير في موضعه الى كيفية المناقاة ، و كذا نشير الى بعض آخر من المسائل التي اعتقده ، و هو مناف لما صرح به في مسألة وحدة الوجود .

### المبحث الثامن

في ان تشخص الوجودات بماذا ، وبأى شئ<sup>١</sup> بتخصّص الوجودات ؟

١ - و قد يقال ، ان تشخص الماهيات الممكنة بماذا ؟ و قد يقال ، ان تشخص الوجودات بماذا ؟ اين معلوم است كه تشخص ماهيات بوجود خاص مضاف بماهيت و يا مفاض بماهياتست و تشخص اصل وجود بنفس ذات وجود است و قهراً تخصّص  
←

اعلم : انّه عرف المشخّص بوجوه :

- الأول - ما يكون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل على كثيرين .  
والثاني - ما يصير سبباً لامتياز الشخص عن جميع الموجودات المتغايرة .  
والثالث - ما هو معدل حدوث الشخص .

اذا عرفت هذا فاعلم ، انه اختلف ارباب العقل في ان تشخص الموجودات بماذا؟  
فذهب المعلم الثاني الى ان المشخّص هو نحو الوجود، فكل وجود ، من الوجودات  
الخاصّة متشخص بنفس ذاته ونحو وجوده ، ولو قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل  
لا يأبى عن تجويز الاشتراك .

وقد نقل عن المعلم الاول ايضاً : ان المشخص هو نشأة الوجود . و ذهب جمع  
آخر الى ان المشخّص هو العوارض الماديّة المتقدمة على الشخص او المقارنة  
لوجوده .

وذهب بعض الى ان المشخص هو جزء تحليلي لذات الشخص ، مجهول الحقيقة  
و الاسم ، و نسبة الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع . واختاره سيد الحكماء  
المتأخرين .

وذهب بهمنيار الى ان المشخص في الماديّات هو الوضع مع اتحاد الزمان . و  
ذهب جمع ، الى ان المشخّص هو الفاعل .

اقول : يرد على مذهب من قال ، ان المشخّص هو العوارض المادية ، انّه يمكن  
الاشتراك بين متعدد في جميع العوارض الماديّة سوى الوضع في زمان واحد، كقطرات  
الماء المساوية في الاشكال والمقادير ، وكشخصين من عين الاحول .

و اما مذهب بهمنيار ، فيرد عليه انّه يمكن ان يكون الشخص المادي مانعاً من  
فرض الشركة ، بدون اعتبار وضعه .

→

آنيز بوجود خواهد بود ملاحظه حيثيت تعليل در وجودات خاصه لان تقومها بالعلّة  
والجعل الحق مقوم للمعلول ، و المعلول متقوم بالعلّة و العلّة بمنزلة امر داخل في ذات  
المعلول اتم من تقوم النوع بالجنس و الفصل - لمحرره جلال - .

واماما اختاره السيّد ، فيؤل عند التحقيق الى مذهب الفارابی ، وكذا ما قيل :  
ان الشخص هو الفاعل ، فيؤل ايضاً عند التحقيق الى مذهب الفارابی ، والا لم يكن له  
معنى محصل ، فحينئذ فالحق ما اختاره المعلم الثانى ، و يوضحه ان الوجودات  
الخاصة الصادرة من المبدأ الاول تعالى شأنه مختلفة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص  
والشدة والضعف والاولوية والاقدمية ، وهذه الامور هى نحو الوجود وبها يتحقق  
منع الشركة ، و بها يحصل الامتياز بينها .

ثم بعد ذلك ينتزع من هذا الوجودات ، الماهيات التى هى الموضوعات للوجودات  
وكذا ينتزع منها العوارض المادية ، وهذه من توابع نحو الوجود ، فالماهيات و  
العوارض المادية وان حصل بها الامتياز فى الجملة الا انها ليست فى الحقيقة من  
المتشخصات لانها تابعة لنحو الوجود الذى هو الشخص فى الحقيقة ، وكذا لا يحصل  
بها الامتياز كلياً لتخلفه فيما ذكر و فى الواجب تعالى شأنه ، فانه ليس له ماهية و  
عوارض و مع ذلك متشخص بذاته ، فليس تشخصه وتعيينه الا بنحو وجوده الاقدس  
وهو الوجود الغنى التام و فوق التمام .

وقد اختار صاحب الاشراق ايضاً هذا المذهب ، فانه قال فى المطارحات : الاشخاص  
بذواتها متشخصة ومانعة من وقوع الشركة . ثم ان نظر من قال : ان الشخص هو  
الفاعل الى ان نشأة الوجود من الفاعل ، فهو الشخص . وهذا حق ، الا ان العلة  
القريبة للامتياز هو نحو الوجود . فالظاهر — ان غرض هذا القائل ، ان الفاعل لما كان  
سبباً لما هو الشخص حقيقة ، فيمكن الحكم عليه ايضاً بانه مشخص .

واما السيّد و موافقوه ، فنظر هم الى ان نحو الوجود جزء تحليلي للشخص ،

۱ — والسيد لما اعتقد انه ليس للوجود لمكان اعتباريته فرداً ، لافى الخارج ولا فى  
الذهن — كما نقول فى المهيّة — فهو بمنزلة جزء تحليلي للانسان المتحقق المجعول  
النصادر عن الجاعل . سبب اعتقاد ميرصدر شيرازى قول باصالت ماهيت است و بنابر  
اصالت ماهيت وجود مطلقاً فرد و واقعت ندارد و ملاك اتصاف ماهيت بوجود افاضة  
وجود بماهيت و يعارض وجود بماهيت در نحوى از انحاء تحقق نيست و چون در  
←

و نسبت به الیه، کنسبه الفصل الی النوع، ولولم یحمل الجزء التحلیلی علی نحو الوجود، لم یبق له محمل صحیح .

## المبحث التاسع

فی ان الممكنات موجودات متعددة

متکثرة، و وجوداتها كذلك، ولها کثرة حقیقیة فی الخارج، و لیس تعدد انمکنات و تکثرها بمجرد الفرض والاعتبار، کما یتفاد من کلام بعض الصوفیة. و الدلیل علی ذلك البدیهة والوجدان، ولا یحتاج الی اقامة البرهان، کیف، و تکثر الممكنات، امر مشاهد محسوس، وانکار ذلك یؤدی الی السفطة و خلع احکام العقل. مع انه، حاکم عدل و احکامه صادقة، وقد صرح العرفاء والحکماء بان العقل حاکم لا یعزل.

قال عین القضاة الهمدانی فی الزبدة [الحقایق]: « واعلم، ان العقل میزان صحیح و احکامه یقینیة لا کذب فیها وهو عادل لا یتصور منه جور ».

و نقل صاحب فصل الخطاب عن الغزالی انه قال: واعلم انه لا یجوز فی طور الولاية، ما یقضى العقل باستحالته، نعم یجوز ان یتظهر فی طور الولاية ما یقصر العقل عنه، بمنعی انه لا یدرک بمجرد العقل، ومن لم یفرق بین ما یحیلہ العقل و بین مالا ناله العقل، فهو اخس من ان یخاطب فیترک وجهله. انتهى. و قد صرح ایضاً بذلك

→

مقابل این سئوال قرار گرفته است که اصلاً مفهوم و معنای وجود از کجا ظاهر شده است و مصحح حمل مفهوم وجود بر ماهیت چیست؟ جواب گفته است ملاًک اتحاد ماهیت است با مفهوم کلی وجود و لا غیر باین معنا که وجود از مفهوم خارج نمی شود و مطلقاً مصداق ندارد. و یرد علیه انه یلزم ان یكون حمل الوجود المصدري علی الماهیة حملاً اولیاً و لم یقل به احد... لذا سید باید اعتراف کند که از برای وجود واقعی است و بتحقیق هردو نتوان تفوه نمود — جلال الدین آشتیانی —.

۱ - و اعلم ان هناك طوراً وراء طور العقل و لیس للعقل جولان فی هذا الميدان

←

سائر العرفاء والحكماء .

ثم ان تكثّر الموجودات امر محسوس مشاهد لا يقبل الشك والشبهة واما تكثّر الوجودات ، فقد عرفت ان الوجود حقيقة مقولة على افرادها بالتشكيك ، وافرادها ، امور محقّقة متعددة مختلفة بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ، وعرفت في مبحث الجعل ايضاً ان المَجْعول بالذات هو الوجودات الخاصة المتكثّرة المحقّقة في الخارج ، والمحقّقون من العرفاء قد صرّحوا بتعدّد الموجودات و تكثّرها ، وكذا صرّحوا بتعدّد الوجودات تعدّداً حقيقياً ، فان معظم مشايخ الصوفيّة قد صرّحوا بان التوحيد على اربعة مراتب ، وان وقع بين طائفة منهم اختلاف في تفسير بعض المراتب ، فالمرتبة الاولى المسماة بالتوحيد الايماني على تفسير جمع منهم ، هي اثبات وحدانيّة النواجب ، تعالى شأنه واثبات صفاته و آثاره ، والاقرار بجميع ذلك ، والاقرار بالانبياء والاولياء و جميع ما جاؤا به ، من عند الله ، و بالجملة ، ملاحظة الكثرات بحيث يوضع كل واحد منها في موضعه<sup>١</sup> .

والثانية ، وهي المسماة بالتوحيد العلمي ، و هي ملاحظة ذات واجبة بسيطة في كل شئ واستناد جميع ماسواها اليها ، بحيث يرى العارف ان المؤثر في الوجود ليس الاذاته الاقدس وليس سواه منشأ اثر و مبدأ فعل ، والعارف في هذه المرتبة ، يرى الكثرة الا ان ملاحظته مقصورة على مبدعها وباريها .

الثالثة ، و هي المسماة بالتوحيد الحالى و هي ان يشاهد العارف جميع ماسواه مضمحلّا عند الذات الاقدس ويرتفع عنده جميع الرسوم والقيودات بل كان نسبة

→

و معذلك نذعن بعدم تحقّق كشف يخالفه العقل الصريح .

١ - وقد صرحوا بانه لامجاز في الوجود ، و ما قيل ان وجود ماسوى الحق باطل ، فالمراد ، ان الحقائق الممكنة مع قطع النظر عن تجلّى الحق او هام ، و لكن مع تجلّيه و ظهوره فالكل حق و حقيقة با اين وصف و حال اهل عرفان تصريح كرده اند ، به اعتباريت ماسوى الله ، وان وجود ماسوى الله مجاز و باطل ، و گفته اند : وحدت حقيقى وكثرت اعتبارى است و وجود ممكن نيز مثل ماهيت آن حقيقت ندارد .



الاشياء اليه كنسبة انوار الكواكب الى نور الشمس عند ظهورها ، فانه اذا طلعت الشمس وانبسط نوره يضمحل عند نوره جميع انوار الكواكب بحيث لا يرى الناظر اوارها مطلقاً ، فكذلك الموحد بالتوحيد الحالى لمّا غلبت على سرّه اشعة ضوء نور الأنوار وبهرته ، لا يشاهد غيره ولا يرى ماسواه .

الرابعة ، وهى المسمّاة بالتوحيد الالهى ، وهو كون ذات الواجب ، تعالى واحداً بسيطاً محضاً منزهاً عن التركيب والتكثّر فى الأزل والابد من غير تغيير و تبدّل فيه من صدور الأفعال عنه ، و هذا القسم من التوحيد لا يعتبر بالقياس الى عارف من العرفاء ، بل هو للذات الاقدس ، والمراتب الثلاث الاول تعتبر بالقياس الى العارفين . و غير خفى ان اثبات هذه المراتب من التوحيد موقوف على اثبات التكثّر الحقيقى والتعدد الواقعى للاشياء الممكنة والوجودات الخاصة العينية ، كيف لا ، والتكثّر الحقيقى متحقق فى المرتبتين الاوليين فى نظر العارف ، و فى المرتبة الثانية وان لم يكن فى نظره ثابتاً الا انه متحقق فى الخارج والواقع ، و من هنا يستنبط محمل صحيح لوحدة الوجود و سنشير اليه ، انشاء الله فى موضعه .

و قال الشيخ العارف ابو حامد الغزالى على ما نقل عنه : والمرتبة الرابعة فى التوحيد ، ان لا يرى فى الوجود الا واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء فى التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحداً لا يرى نفسه للفناء فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه .

فان قلت : كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحداً و هو يشاهد السماء والارض و سائر الاجسام المحسوسة ، وهى كثيرة .

فاعلم : ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الوجود الحقيقى واحد ، وان الكثرة فيه فى حق من يفرق نظره ، والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض و ساير الموجودات ، بل يرى الكل فى حكم الشئ الواحد ، و اسرار العلوم المكاشفات لا يسطر فى كتاب ، نعم ذكر مايكسر سورة استبعادك ممكن ، و هو ان الشئ قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ،

و هذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه و جسده و سائر اعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد ، اذ يقول انه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى انسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد انساناً ولا يخطر بباله كثرة اجزائه و اعضائه و تفصيل روحه و جسده ، والفرق بينهما ، فهو في حالة الاستغراق والاستهتار ، مستغرق في واحد ليس فيه تفرق و كائنه في عين الجمع ، والميلفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير ، بعضه اشتد كثرة من بعض ، ومثال الانسان وان كان لا يطابق الفرض ولكن بينه في الجملة كشف الكنز ، ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم يبلغه ويؤمن به ، ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد ، نصيب منه ، وان لم يكن ما آمنت به صفتك ، كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك ، وان لم يكن بينا و هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه ، تارة يدوم و تارة يطرء كالبرق الخاطف ، و هو الاكثر والدوام نادر عزيز . انتهى .

ولا يخفى على المتأمل : ان في كلامه هذا ، مواضع يدل على تحقق وجودات الممكنات في الخارج وتعددتها تعدد حقيقياً و عدم اعتباريتها وانمائها بالكلية . وقال بعض العرفاء ما حاصله ، عن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهوره الحق تعالى شأنه قدر وافر بحيث يتوارى في اشراق هذا النور في نظر شهوده جميع اجزاء وجوده كتوارى ذرات الهواء في اشراق نور الشمس ، و عدم ظهور الذرات عند اشراق نور الشمس ليس من اجل ان الذرات معدومة ، حينئذ في الخارج ، بل لاجل انه لا بد للذرات عند ظهور نور الشمس من التوارى ، اذا تجلى الله شئ خضع وتوارى اجزاء وجود العبد عند ظهور نور الرب ، ليس من جهة ان العبد يصير رباً او يتحصل به و ينضم اليه تعالى ، سبحانه عن ذلك علواً كبيراً ، ولا من جهة ان العبد يصير معدوماً صرفاً ، فكم من فرق بين معدومية الشئ في الواقع وعدم رؤيته ، فاتك اذا نظرت في المرأة ورأيت جمالك فيها واستغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرأة ، لم يمكن لك ان

تقول صارت المرأة معدومة ، اوصارت المرأة جمالاً اوبالعكس ، بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك فى جمالك ، وهذه الدرجة يسمّى عند القوم بالفناء فى التوحيد . انتهى حاصله .

ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات فى الخارج تكثراً حقيقياً و تحققها فى الأعيان ظاهرة بحيث لا يخفى على الأغبياء فضلاً عن الاذكياء .

وقال ابن العربى ايضاً : الا من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فاتته فى حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ، و يعلم انه ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وافعاله اثر من آثار قدرته ، فهى تابعة له ، فلا وجود لها بالحقيقة ، واتّما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الافعال كلها ، و من هذا حاله فلا ينظر فى شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض و حيوان و شجر ، بل ينظر فيه من حيث انه صنع ، فلا يكون نظره مجاوزاً له الى غيره كمن نظر فى شعر انسان او خطّه او تصنيفه ، فرأى فيه انشاء المصنف ورأى آثاره من حيث انه آثاره ، لا من حيث انه حبر و غصص و زاج مرقوم على بياض ، فلا يكون قد نظر الى غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله ، فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبّها من حيث انها فعل الله ، لم تكن ناظراً الا فى الله ولا عارفاً الا بالله ولا محباً الا لله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث انه عبدالله ، فهذا الذى يقال انه فنى بالتوحيد وانه فنى فى نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال «كتابنا قفينا عنّا فبقينا بلانحن ...» .

فهذه امور معلومة عند ذوى البصائر ، اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض الى الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم ، ممّا لا يغبنيهم . انتهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فى غاية الظهور .

وقد نقل ايضاً عن ابن العربى ما حاصله ، ان صاحب الدرجة الثالثة ، فان عن نفسه ولا يرى غير الله ولا يتكلّم الا مع الله ولا يسمع من غير الله ، و يراه فى كل شئ ويقول : ما ارى الا الله وليس فى الوجود غير الله ، وهذا يقول لا موجود الا الله وذاك يقول لا معبود

غير الله . ولعلك ان تقول هذا الكلام منه غير معقول لان السماوات والارضين و الملائكة والشاطين والكواكب وغيرها من المخلوقين موجودة فى الخارج ، فماتخصيص انموجودية بالله تعالى ، واذا قلت ذلك فاستمع جوابه : فان الملك اذاخرج مع عساكره فى الأعياد الى الصحراء ولبس اجمل ثيابه وركب احسن مراكبه واعطى لكل واحد من عساكره مثل ماله من الثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين الملك وعساكره فى اللباس والمركب ، فاذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالماً بحقيقة الحال ولم يعلم ان واحداً منهم ملك والباقي خدمة ومامعهم من الزينة والمراكب منه ، يقول : كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء وسوى بينهم فى الغناء ، واما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم ان واحداً منهم ملك والباقي خدمة ، يعلم ان جميع ماملكته العساكر من الزينة واللباس والتجمل والافراس ، للملك وهو عندهم على سبيل العارية ، فاذا صليت صلاة العيد سيترده منهم ، فهذا الرجل المطلع على حقيقة الحال ، ان قال : لاغنى فى هذه الجماعة الا الملك ، كان صادقا ، لان اضافة العارية الى المستعير على سبيل المجاز ، والى المعير على سبيل الحقيقة ، فان الفقير لايصير بسبب ائمال المستعار غنياً ، والغنى بسبب اعارة ماله الى غيره لايصير فقيراً .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان وجود الممكنات عارية ، وليس من ذواتها ، بل هو من الله تعالى ، ووجود الحق ، تعالى شأنه ، من ذاته وليس من غيره ، فمن عرف ذلك لعلم انه لا موجود حقيقة الا الله ، ويقول - كل شئ اها لك الواجهه - ازلاً وابدأ ، لأفى وقت معين بل جميع ذوات الاشياء من حيث انها ذوات معدومة فى جميع الاوقات ، فيصح حينئذ معنى قولنا : لاهو الاهو ، فان هو ، اشارة الى موجود لا موجود فى الحقيقة سواء ، ففى الحقيقة لايصح هو الا فى حق الله ، ولا يمكن ان يشار بها ، الا الى الله ، فهذا معنى هو ، ومن لم يفهم ، فهو معذور ، لأنه لا يدركه كل فهم من الافهام ، بل ينحصر ببعض الفهوم . انتهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فى غاية الوضوح. ثم من العرفاء المتأخرين من صرح بتحقيق الموجودات تحققاً خارجياً، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات .

[ نقل كلام صدر الحكماء فى تحقق الممكنات و عدم اعتباريتها ]

واصر على ذلك العارف المحقق الشيرازى ، فاثه قال فى جزء الاخير من الكتاب الاول من اسفاره : ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيين ، حيث لم يصلوا الى مقامهم ، ولم يحيطوا بكنه مرادهم ، ظنوا انه يلزم من كلامهم من اثبات التوحيد الخاصى ، فى حقيقة الوجود و الموجود ، بما هو موجود وحدة شخصيّة ، ان هويات الممكنات ، امور اعتباريّة محضة و خيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار ، حتى ان هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرادهم صرّحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسيّة ، و الاشخاص الشريفة الملكوتيّة ، كالعقل الاول و سائر الملائكة المقربين و ذوات الانبياء و الاولياء و الاجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة و قدراً و آثاره المتفتّنة ، و بالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم التى فوق هذا العالم ، مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً و شخصاً و هويّة و عدداً ، و التضاد اوراق مع بين كثير من الحقايق ايضاً ، ثم ان لكل منها آثاراً مخصوصة و احكاماً خاصة ، و لا معنى باو حقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجى ، و لا معنى بلكثره ، الا ما يوجب تعدد الاحكام و الآثار ، فكيف يكون الممكن لاشياء فى الخارج و لا موجود فيه . انتهى .

فكلامه الى هنا فى هذا المبحث صحيح لا يرد عليه شئ ثم بعد ذلك شرع فى توجيه ما يترأى من ظاهر كلام الصوفيّة من عدمية الممكنات و اعتباريتها و لنافيه تأملات ، فلنذكر عبارته ، ثم نشير الى التأملات .

قال ، طاب ثراه ، و ما يترأى من ظواهر الكلام الصوفيّة : ان الممكنات امور اعتباريّة او اتزاعيّة عقلية ، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ، فمن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف ، و اراد ان يتفطن باغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن

اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية ، فانك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات ذاهبتين ، جهة يكون بها موجوداً واجباً بغيره من حيث هو موجود و واجب بغيره ، و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت ، وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية ، و هو اعتبار كونه في اى درجة من درجات الوجود ، قوة وضعفاً ، كمالاً ونقصاً ، فان ممكنية الممكن انما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية و القهر الاتم والجلال الارفع ، و باعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية تحصل للوجود خصائص عقلية وتعيينات ذهنية هي المسمّاة بالماهيات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة كونه في مرتبة معينة من القصور ، فاذا هيئنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة .

الاول - ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات. والثانى - ملاحظة كونه موجوداً مطلقاً من غير تعيين وتخصّص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود ، وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ، لعدم تطرؤ الزوال والقصور والتغير والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً لا بشرط الاطلاق واللاطلاق ، ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شئ الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية ، لكونه جزئياً حقيقة له مراتب متفاوتة.

والثالث - ملاحظة نفس تعيئنها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعيئنها الذى هو اعتبارى محض، وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات

و هو ممّا لا غبار علیه ، لان عند التحليل لم یبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق فی الواقع الا بمجرد الاتزاع الذهني ، فالحقایق موجودة متعددة فی الخارج ، لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها ، امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته ، لا يجعل جاعل و منشأ تعددها تعیّنات اعتباریّة ، فالمتعدد یرصد علیها أنّها موجودات حقيقة ، لكن اعتبار موجودیّتها، غیر اعتبار تعددها فموجودیّتها حقيقة و تعددها اعتباری . انتهى .

اقول : ما لكلامه و خلاصته ، ان للممكنات تحقّقاً خارجياً و ثبوتاً واقعياً الا ان التحقق لما به الاشتراك بينها وهو الوجود المطلق الذي اذا لوحظ منفكاً عن التخصّص والتعیّن يكون حقيقة الواجب والمحكوم علی اعتباریته و عدمیّته ، هو ما به الامتیاز اعنی التعیّنات العارضة لدرجات الوجود المطلق ، فكل ممكن من الممكنات لمّا كان مركباً من الوجود المطلق والتعیّن العارض له ، والوجود المطلق متحقق فی الخارج فیکون الممكن ایضاً متحققاً فی الخارج ، وفيه تأملات :

الاول - أنّه لاشك انه یرتب علی كل ممكن من الممكنات اثر خارجي مخالف للاثر المترتب علی الممكن الآخر ، كما اشار الیه ایضاً ، ولا شك ایضاً ان المخالفة الواقعة بین الآثار المترتبة ، لیست بمجرد الفرض واعتبار الاذهان ، بل هی متحققة فی حاق الواقع و متن الاعیان، و اذا كانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجی، فیجب ان یكون بین عللها ایضاً مخالفة واقعیّة خارجيّة ، و علی ما ذكره لا یتحقق المخالفة الخارجيّة بین عللها ، لان العلة حینئذ یصیر منحصرة فی الوجود المطلق الذي هو واحد بالشخص و متحقق فی الخارج ، والتعیّن العارض له لا یصیر منشأ لشيء لانه امر اعتباری ، فیجب ان یكون الآثار الصادرة عن الممكنات متجددة، والامر

۱ - ولا یبقى بعد افراز سنخ الوجود ، الا الحق و جمیع ما فی الكون امور اعتباریة قائمة بالحق و الحق معتبرها و هذا معنی اعتباریة العالم و فئاته الأزلی لا کفناء الكواكب عند طلوع الشمس . مصنف علامه از فناء ، غلمی از کلمات محققان فهمیده اند در حالتی

لیس كذلك .

الثانى - كما ان البدیة والوجدان یحکمان بان الممكنات متحققة فى الخارج كذلك یحکمان بثبوت الاثنینیة بینها ، و تحقق التعدد الخارجی والتکثر الواقعی فیها ، وای فرق بین تحققها فى الخارج و تعددها فیها ، فکیف یحکم بواقعیة الاول واعتباریة الثانى .

والجمهور لم یفهموا من کلام الصوفیة انه یلزم من کلامهم عدمیة حقایق الممكنات ولم یطعنوا علیهم من هذه الجهة لأنهم یعلمون ان مذهب الصوفیة ان حقیقة الممكنات هی الوجود الذى هو الواجب ، تعالى شأنه ، وله تحقق خارجى لا یتصور تحقق فوقه بل فهموا من کلامهم انه یلزم منه رفع التعدد الخارجی والتکثر النفس الأمري فی الممكنات ، و یلزم معدومیة الممكنات من حیث انها ممکنات رأساً ، لأنه بعد التحلیل لا یتبقى الاحقیقة الواجب ، كما قال العارف المتأله :

چو ممکن گرد امکان برفشاند      بجز واجب دگر چیزی نماند

→

که اصل وجود بحق راجع و قائم است و مراتب وجودی امری جز نشان حق نیست و جان کلام در این جاست که وجود واحد شخصی است و مراتب مطلقاً ندارد و از تفنن در تجلیات حق توهم شده است که مظاهر وجودی دازای حقیقت و واقعیتند جدا از جاوه حق و گمان شده است که وجود امکانی اگرچه از ناحیه علت کل باشد ، دارای مرتبه از وجودست و صدر المتألهین نیز در این مقام گاهی جانب مراتب را تقویت کرده است و گاهی به تشکیک مظاهر متمایل شده است و آن جناب در مقام شهود کثرت اعتباری دیده است و در مقام اثبات آن با برهان در تنگنا افتاده است مگر نه آن است که در مقام قیام قیامت کبری تعین از هستی مرتفع می شود و مگر نه آن است که در مقام فناء عن الفنائین فناء شامل فناء از فناء نیز می شود بحیث یفنی بقیه وجود السالك و یرد الامانة الى اهله . چون در فناء اول نفس فناء باقی است و در مقام فناء ثانى که در مقام فناء عن الفنائین لا یتبقى للممكن اسم و رسم کمال یکن شیئاً مذکوراً لا فی العین قبل وجوده الخارجی ولا فی العلم کما کان قبل تعین الحق بصور الاسماء و الصفات - لمحرره جلال الموسوی الاشتیانی - .



فطعن الجمهور على الصوفيّة بهذه الجهة، لـأنّه يلزم منه معدوميّة الممكنات من حيث حقايقها التى هى الوجود المطلق ، كيف ولو فهموا من كلامهم ذلك لم يطعنوا عليهم بأنّه يلزم من كلامهم ان يكون حقيقة الممكن ، ولم يطعنوا عليهم بانهم قائلون بوحدة الوجود ، لأنّهم ان فهموا من كلامهم ان الممكنات بحقايقها وانياتها معدومة والموجودات بكلاجهتها اعتباريّة ، لم يتحقّق وحدة وجود ولا يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب الذى هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن ، لأنّ الممكن معدوم حينئذ بحقيقته و ماهيّته ، فمن فهم من كلام الصوفيّة هذا المعنى ، فان اعتقد ان مذهبهم ان للواجب حقيقة عليحدة و وجوداً خارجاً عن الاشياء ، فكيف يظن بهم انهم قائلون بوحدة الوجود ، وكيف يحكم بانهم طائفة وجوديّة ، وان اعتقد ان مذهبهم مع ذلك ان الواجب ، العياذ بالله ، ليس له وجود عليحدة خارجاً عن الاشياء فيلزم ان لا يفرق هذا المعتقد بين مذهب الصوفيّة و مذهب السوفسطائيّة ، لأنّه يلزم حينئذ عدميّة الواجب والممكنات جميعاً و هذا هو مذهب السوفسطائيّة ، ولم يعتقد ذلك احد من الجماهير ، كما لا يخفى على العالم بكتبهم و مسفوراتهم ، فتأمل .

فان قلت : اتم ايضاً تقولون باعتباريّة الماهيّات ، فيلزم اعتباريّة الممكنات . قلت : نحن نقول باعتباريّة الماهيّات ، ولكن نقول ان حقايق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصّة المتعددة فى الواقع المختلفة بالتشكيك وهى معلولات للوجود الواجبى الخارج عنها ، وليس متحداً معها ، فلا يلزم علينا شئ .

الثالث - انك قد عرفت فى مبحث العجل ان مذهب ، ان المَجْعول بالذات بجب ان يكون شيئاً محققاً عينياً ، لا امراً اعتبارياً ذهنياً ، وما ذكره هنا يدل على ان المَجْعول بالذات ليس شيئاً محققاً فى الخارج ، لأنّ الوجود المحقق فى الممكنات حينئذ ليس الاجاعلها الذى هو الوجود الواجبى ، فالمحصول من الجعل ، ليس الاتعيشّات الاعتباريّة الفرضيّة والتحصّصات العدميّة الذهنيّة ، وقد صرّح فى مبحث وحدة الوجود بان الحاصل من الجعل ، ليس الاجهة اعتباريّة ، ونذكر كلامه انشاء الله هناك ، الا أنّه ايضاً مخالف لما صرّح به فى مبحث الجعل ، كما عرفت .

الرابع : انّهُ صرّح فی کلامه ، بان الوجود الذی هو حقیقة الواجب جزئی حقیقی ، ولا شک ان وجود الواجبی یجب ان یكون موجوداً و محققاً ، مع قطع النظر عن المجالی و المظاهر و التعیّشات و التخصّصات ، كما سیجئ انشاء الله تعالی ، فی المبحث الآتی و صرّح به هو ایضاً و نذكر عبارته ، انشاء الله ، و اذا کان الامر كذلك ، فکیف یتصور ان یكون شیء واحد بالشخص ، موجوداً علیحدة ، خارجاً عن جمیع المظاهر و المجالی ، و مع ذلك ، کان هذا الواحد بعینه ، فی ضمن جمیع المجالی و المظاهر . فان قلت : کیف یتصور هذا فی الکلی الطبیعی الموجود فی ضمن کل شخص من اشخاصه ، مع انّه واحد ؟

قلت : ان الکلی الطبیعی ، لیس موجوداً فی الخارج<sup>۱</sup> علیحدة مع قطع النظر عن اشخاصه ، بل هو فی ضمن کل فرد من افرادہ ، و لیس واحداً بالشخص حتی یلزم کون شخص واحد ، موجوداً فی ضمن متعدد ، بل هو واحد بالنوع موجود فی ضمن جمیع افرادہ ، و لا یلزم منه فساد ، و قد بینّا حقیقة الحال بحیث لا مزید علیها فی نقد الافکار ، و سیجئ لما ذکرنا هنا زیادة توضیح<sup>۲</sup> و تنقیح فی مبحث وحدة الوجود ، انشاء الله تعالی .

۱- فرق است بین کلی طبعی در ماهیات با افراد خارجی و طبعی ، وجود که همان وجود مطلق لا بشرط عاری از کلیه قیود حتی قید الاطلاق لان الاطلاق اذ کان و صفاً و مقیداً للشیء کان نفسه قیداً ، در حالتی که طبیعت وجود عاری از قید است عاباً الاطلاق ، سرّ کلام آن است که ماهیت هر چه از قیود دور شود ابهام آن تمامتر و از تشخیص بعیدتر خواهد بود و وجود هر چه از قید دور شود صرافت و محوشت آن کامتر و احاطه آن بیشتر و صفات کمالیه آن جامعتر خواهد بود و مخالطت آن با اعدم و تعیّشات کمتر تا چه رسد به حقیقت مطلقه محضه وجود که لا اسم له و لا رسم له ، در عین احاطه قیومیه مبر از حدود و تعین است - من گلی را دوست می دارم که در گلزار نیست - مراد صوفیه در مقام وجود مقید باطلاق است که حق ثانی و حق مخلوق به باشد و وجود مطلق باین معنا عین اشیاست لتقیّده باطلاق و انحطاطه عن مقام صرافة الوجود - جلال آشتیانی -

۲- طبعی وجود یا طبعی ماهیات این فرق را دارد که طبعی وجود با لذات اقتضاء نماید تقدم بر تعیّشات عارض بر خود را و ذاتاً تحصّلی جدا از تعینات دارد ←

فان قلت : القائلون بهذا القول ، اعنى كون الواحد بالشخص موجوداً خارجاً عن الممكنات ، وموجوداً فى ضمن كل واحد منها ، يقولون : ان ادراك هذا المطلب موقوف على طور وراء طور العقل ، ولا يمكن تصحيحه بطريق النظر والمكالمة ، بل يحتاج الى المجاهدة والمكاشفة .

قلت : هذا القائل الذى كلامنا معه ، قد صرح بسخافة هذا القول ، فانه قال متصلاً بما ذكرناه عنه : ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقته مسلکه و بُعد غوره ، يشته على الازهان ويختلط عند العقول ، ولهذا طعنوا فى كلام هؤلاء الأكابر ، بأنهم مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة وخصوصاً فى المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول و النفوس والصور و الاجرام ، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات و ما شد فى السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم : ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح ممّا ليس انكاره فى جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية ، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية ممّا يقصر عن غورها العقول السليمة ، لغاية شرفها و علوّها عن ادراك العقول ، لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها الى عالم الأسرار ، لان شيئاً من المطالب الحقّة ممّا يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم و قد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم لا يعزل ، كيف والامور الجبليّة و اللوازم الطبيعیّة ، من غير تعمّل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا يكون باطلة قطعاً ، اذ لا باطل ولا معطل فى الوجودات الطبيعیّة الصادرة عن محض فیض الحق ، دون الصناعیّات و التعليمیّات الحاصلة من تصرف المتخيلة و شیطنة النواهمة و جبلة العقل الذى هو كلمة من كلمات الله التى لا تبديل لها ، ممّا يحكم

→

ولى طبعی ماهیت از نهایت ضعف و فتور جدا از مبدأ تشخص خود و فعل ساری در آن تحقق ندارد و نسانه « از ضعف بهر جا که نشستیم وطن شد » .

بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الاصيلته . انتهى .

ولا شك ان العقل السليم ، كما يحكم على مذكره ، يحكم ايضاً على الامور التي ذكرناها ، ولا ننكر ، ان يكون غرض اكابر العرفاء من وحدة الوجود ، اشارة الى مطلب لا يصل اليه افهامنا وافكارنا ، و رمزاً الى مقصد لا يبلغ اليه اوهامنا وانظارنا ، وسيجى حق القول ، انشاء الله ، فى مبحثه .

### المبحث العاشر

فى بيان ان اللذات الاقدس الالهية ، تعالى شأنه ، تحقّقاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً فى الخارج والواقع ، مع قطع النظر عن كل المجالى والمظاهر و المرايا .

اقول : هذا المطلوب فى غاية الظهور<sup>١</sup> ونهاية الوضوح من جهة العقل والبرهان واتفقت عليه الشرايع والاديان ، ولم ينكره ارباب المكاشفة والعيان ، بل هو ظاهر بائديهة والوجدان ، كيف ولولا ذلك لبطلت احكام الشرايع والنبوات وسخفت الطاعات و العبادات ، ولغت الدعوات والاستجابات ، لانه لو فرض حينئذ توجه الموجودات باسرها واستغاثة المخلوقات بشر اشراها الى مغيث و ملجأ ، لم يكن لهم مغيث ، لان المفروض عدم تحقّق مبدأ خارجاً عنهم ، وهو كفر صريح والحاد فضيح . قال العارف المحقق الشيرازى ، طاب ثراه ، : ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان ، توهّموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ، ان لا تحقّق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية و غيب الهوية و غيب الغيوب ،

١ - والقول بعدم تحقّق الوجود الصرف مقدماً على المجالى والمظاهر بعينه نقول بوجود الممكن الحادث بدون العلة الموجبة ويؤل الى تحقّق المعلول بدون العلة و تحقّق الشئ الممكن بنفسه و وجوبه بدون سد جميع انحاء عدم و هو يؤل الى ايجاد الشئ نفسه . اين مسلم است كه مقيد بدون مطلق و محدود بدون صرف موجود نميشود .

مجردة عن المظاهر والمجالی ، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية و  
النحيّة ، والله هو الظاهر المجموع ، لا بدونه ، وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب  
المستبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج و نسخة مختصرة منه .

و ذلك القول ، كفر فضیح و زندقه صرفه ، لا تتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ،  
و نسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفيّة ورؤسائهم ، افتراء محض وافك عظیم ،  
يتجاشى عنه اسرارهم و ضمائرهم . انتهى .

اقول : والدلیل على كون ذلك افتراء على اكابر الصوفيّة ، انهم ذكر والبيان  
المراتب الكلية للموجودات ، ان حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها  
شئ ولا يتقيّد بقیّد من القيود ولا يتعیّن بتعیّن من التعیّنات ، بل كانت مجردة عن كل  
شئ حتى عن الاطلاق ، فهي المرتبة المسماة بالذات الاحدية والغیب المطلق و غیب  
الغیوب و غیب الهویّة و حقيقة الحقایق و جمع الجمع والهویّة العینیّة والعماء . و  
قدیسمی باعتبار اضافته الى الأسماء فی العقل والى الاشياء فی الخارج مرتبة الواحديّة  
و حضرة الالهیّة ، و فی هذه المرتبة استهلكت جميع الاسماء والصفات ، و ليس لها اسم  
ولا رسم ولا نعت ، ولا يتعلق بها ادراك و معرفة ، لانها الموجود الصرف الذي لا تعلق  
به بغيره اصلاً ولا ارتباط له بما سواه ، و ادراك الشئ فرع تحقق ارتباط بين المدرك  
و المدرك ، و ليس لما سواه ارتباط به ، لانه قبل جميع الاشياء ، وانما يعرف من  
آثاره ولوازمه ، و هنالک آثار و لوازم ، فهو المجهول من جميع الوجوه والمطلق  
من كل القيود حتّى عن الاطلاق المقابل للتقيّد ، و الاطلاق الذي يطلق عليه امر سلبي<sup>۱</sup>

۱ - یعنی : حق اول متصف است باطلاق بمعنای عدم اعتبار قيد معه ، نه تقيد  
آن باطلاق ، چه آنکه اطلاق نیز مثلاً قيد وجود است لذا فعل ساری حق در مظاهر  
وجودی مقید است باطلاق و سریان در اعیان ، و اگر حقیقت وجود مقید بسریان در  
مجالى باشد ، مقام آن منحصر میشود بمحالی و بالذات متصف میشود بصفات مظاهر  
و مجالى . و ان ابيت عن ذلك باين مطلب توجه کن که وجود مطلق ساری در مظاهر چون  
متصف است به تعین اطلاقى ناچار باید مسبوق باشد بعدم تعین چه آنکه وجود  
منسب یز مزدوج الحقیقه است باوجدان و فقدان اگر چه ماهیت ندارد ولى عاری  
←

مستلزم لسلب جميع الصفات والنعوت والاسماء والاحكام عن ذاته ، بل هو مستلزم نسلب جميع الامور الاعتبارية حتّى السلوب المذكورة عن ذاته ، والى هذه المرتبة اشار العارف المحقق القنوي ، حيث قال : فهو امر معقول ، نرى اثره ولا يشهد عنه كما نبّه عليه شيخنا ، رضى الله عنه ، فى بيت :

« و الجمع حال ، لا وجود لعينه وله التحكم ، ليس للآحاد ».

وان اخذت حقيقة الوجود لا بشرط شئ ولا بشرط لاشئ ، فهو الوجود المنبسط المطلق الذى يسمّى عندهم بالهوية السارية و عرش الرحمان و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة الاحدية الجمع و حضرة الواحدية و فلك الحياة و الحق المخلوق به ، و اصل العالم . و هذا الوجود المطلق ليس اطلاقه بمعنى الكلية ، لأنّه محض التحصل والفعلية ، والكلية من حيث انه كلية مبهم لا يوجد فى الخارج و هو واحد ، ولكن ليس وحدته عددية ، وهو فى حد ذاته لا ينحصر فى صفة من الصفات و نعت من النعوت من الجوهرية والعرضية والقدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد و التجسم والعلية و المعلولية والكمال والنقص ، بل هو متعین بجميع التعيينات و متحصل بجميع التحصلات ، فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث حادثاً وهكذا . و حقيقة هذه المرتبة من الوجود ايضاً مجهولة كالاولى ، وكذا لا يمكن بيان كيفية

→

از تركيب مزجى از وجود و عدم نمى باشد - جلال آشتياني -  
 ۱ - اطلاق احديت و واحدیت بوجود منبسط باعتبار اصل و بطون و مقام جمع آنست که به آن فیض اقدس اطلاق کرده اند و گر نه وجود منبسط مقام تحقق خلقی است و واحدیت مقام تعیین حق باسم -الله- و اسم اعظم است و اصل حقیقت وجود باعتبار غیبت ذات غیر متعین است بتعیّن احدی و واحدی چه آن که اگر اصل وجود به تعیین علمى متعین شود که همان ظهور ذات للذات باشد مع ظهور الاشياء للحق و علمه بالاشياء اى الکثرات من الواحدية و مقام بعد از واحدیت که مقام خلق باشد ولى بنحو الوحدة والبساطة و شهوده لكل التعینات شهود المفصل فى المجل ، از آن بمقام احدیت تعبیر شده است و شهود المفصل و ظهور المجملات بالصور المفصلة عبارة عن الواحدية .

انبساطه على هياكل الماهیات و سریانة فی الواح الممكنات ، الا انه يمكن التشبيه والتمثيل هنا ، بخلاف المرتبة الاولى ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة وتارة بالجنس العالی بالنسبة الى ماتحته ، وقالوا لهذا الوجود المنبسط وحدة مصححة لجميع الوحدات والتعیّنات ، فليست وحدته عديّة ولا نوعيّة ولا جنسیّة ، وقالوا : الوجود الحق الواجب الذي هو اول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء ، من هذه الحيثيّة يندمج فيه جميع النعوت والصفات ، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعیّة و من حيث خصوصیات اسمائه الحسنی انتمدجة فی الاسم الله المسمى عندهم بامام الائمة و المقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التي لا يزيد على الوجود المطلق المنبسط ، و بهذا الاعتبار يتحقق المناسبة بين العلة والمعلول .

وقالوا ايضاً ، كما ان الحق الواجبى باعتبار احدىّذاته منزّة عن جميع الاوصاف و الاحوال والاعتبارات ، وباعتبار مرتبة الواحدية ، و مرتبة الاسم الله ، يلزمه جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته ، بل الذات من حيث احدىّذاتها الوجوديّة ، جامعة لجميعها ، فكذلك هذا الوجود المنبسط بحسب حقيقته غير الوجودات الخاصة و الماهیات الامكانيّة ، الا انه يلزمه في كل مرتبة من المراتب ماهيّة خاصّة لها ، لازم خاص ، و الماهیات متحدة مع انحاء الوجود المطلق ، و مراتبه ، من غير جعل وتأثير ، انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق ، اى نفس الوجود الخاص ، فالاحديّة الواجبية منشأ الوجود المطلق ، والواحدية الاسمائية اله العالم . هذه

---

۱ - فاعلم ان الوجود فی الاحدية ينفي كل التعینات ، لذا در اين مقام نه اسمی می ماند و نه رسمی و نه صفتی و نه موصوفی و نه مسمائی غیر ذات مطلقه در احديت دو اعتبار ممکن است ، چون متعلق وحدت اگر بطون ذات باشد ، اين مقام ، مرتبه غيب الغيوب ، و اگر متعلق آن ظهور ذات باشد ، اين احديت همان مقام وجوب وجود است که وجود در اين مقام منشأ انتزاع یا مبدأ ظهور و انبعات کل التعینات است ←

احكام هذه المرتبة من الوجود على ما ذكره العارف المحقق الشيرازى ، فى اسفاره .  
وبقى الكلام فى واقعية تحقق هذه المرتبة من الوجود ، وفى الله غير الوجود  
الاتزاعى وفى الله هل يطلق على الواجب ام لا؟ سيجمع الكلام فيه انشاء الله فى مبحث  
وحدة الوجود .

وان اخذت حقيقة الوجود بشرع شئ ، فاما ان يؤخذ مع الاشياء اللازمة لها من  
الصفات والتجليات ، فهى مرتبة الاسماء . لان الاسم عندهم عبارة عن الذات مع اعتبار  
صفة من الصفات ، اوتجل من التجليات ، و قد سمي بالواحدية ومقام الجمع ، و  
قد سمي هذه المرتبة بمرتبة الربوبية باعتبار ايصال مظاهر الاسماء التى هى الحقائق  
العينية الى كمالاتها .

واما ان يؤخذ مع التعيينات الخارجية والتخصّصات العينية ، وبالجمله يكون  
حقيقة الوجود متعلقة بغيرها ، فهو الوجود المتقيّد باوصاف زائدة ونعوت خارجة .  
وهذه المرتبة تنقسم الى ثلاث مراتب :

الاولى - مرتبة العقول والأرواح .

والثانى - مرتبة الخيال والمثال .

والثالث - مرتبة الحس والمشاهدة .

وما اشتهر بينهم من انحصار الموجودات بمراتبها الكلية فى الخمس المسمّى  
عندهم بالحضرات الخمسة :

→

ولى هرچه كه از شئون وجود باشد از قبيل ظهور و نور و بىءان بصفء وحدت و  
صرافء و اندماج و استجنان است و تفصيل اين موطن مقام واحد ء است اى المرتبة  
الالهية و مقام ظهور ذات بصور اسماء و اعيان تفصيلاً و لذا قيل : حق عالم است  
بشياء علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلى الاجمال فى الاحدية والتفصيل فى الواحدية  
و اگر باجد ء و واحد ء مقام غيب اطلاق شود ، مراد از آن غيب مقدم بر ظهور ذات  
به فيض مقدس و نفس رحمانى است - لمحرره جلال الاشتيانى - .



الاول - حضرة الذات الاحدية .

والثانية - حضرة الاسماء الالهية<sup>۱</sup>.

والثالثة - حضرة الارواح والارباب الأنواع.

الرابعة - حضرة المثال والخیال .

والخامسة - حضرة الحس والمشاهدة، مبنی على عدم ادخال الوجود المنبسط فی المراتب . والغرض من ذكر هذه المراتب فی هذا المبحث ان يعلم ان الصوفية قائلون بان الوجود الواجب له تحققاً و فعلية مع النظر عن المجالى و المظاهر ، ولكن فيه شىء سيجى انشاء الله تعالى .

۱ - و ليعلم ان الاسماء الالهية عبارة عن تجلياته تعالى فی الواحدية . مبدأ انبعاث تجلى اسمائى بصور تفصيلى علمى ، شئون ذاتیه حق است که در غیب ذات مستجن و مخف است و مفتایخ غیب ظهور ذاتى ذات وكون الذات نوراً - است و تشأ ذاتى تنزل ذاتست بصور اسماء لذا ذات تجافى از مقام نماید و متنزل ، صورت ذاتست يعنى صورت احدیت ، نه ذات غیب مغیب که صورت ندارد . وجودات عینیه نیز معلول جللى اسمائیه حقند و ملاک و منشأ تجلى استجنان وجوداتست در اعیان و اسماء . صور اسماء از ناحیه فیض اقدس ظاهر شود و صور اعیان از ناحیه فیض مقدس ، که ظهور فیض اقدس است و این دو متحدند، كما اینکه واحدیت واحدیت نیز متحدند و حکم مطلقاً ناشی از ذاتست و غیر ذات همه اعتباراتند باید در اعتبارات دقیق بود تا مقامی با مقام دیگر خلط نشود ، احدیت مجلای ذاتست و در این تجلى اسماء و صفات ظهور ندارند ، لانها اسم (باید توجه داشت که هر جا صحبت از اسم به میان آمد باید تجلى درکار باشد ) اسم للذات الصرفة من دون لحاظ الاعتبار ، ای المجرد عن کل الاعتبار ، و این مجلای تام ، مجلای تامی دارد که انسان کامل باشد ولیکن باعتبار استغراق ذاته فی ذاته ، ای اذا استغرق الانسان فی ذاته ونسى اعتباراته و انصرف عن ظواهره - فكان هو هو - من غیر ان ينسب اليه شىء مما يستحقه من الاوصاف الحقيقة والخليفة ، ای مجرداً عن کل الاشارات -

## المبحث الحادی عشر

فی الاشارة الى بطلان مذهب المتکلمین والمذهب السادس ، و دفع ماورد علی  
مذهب الحكماء .

اما بطلان مذهب المتکلمین ، فقد ظهر ممّا ذکرنا ، من ان للوجود حقيقة

۱ - صاحب شوارق - قدّه - در اوائل شوارق در مقام شرح کلام خواجه طوسی :  
« وليس الوجود ممّا به يتحصّل المهيّة فی الخارج » بعد از بیان آن که وجود از  
اعراض حاصل در ماهیات نیست و ترکیب آن با ماهیت انضمامی نمی باشد بل که نسبت  
این دو اتحادیست ، تصریح نموده است که ظاهر از مشرب محققان از حکما قول  
باصالت و تحقق وجودست ، و تحقیق در این بحث را موکول به موضع دیگر نموده  
و در اواخر کتاب مبحث علم حق صریحاً اصالت ماهیت را نفی و اعتقاد به آن را  
تخطئه نموده و اعتقاد باصالت ماهیت را امری غیر معقول و منافی باقواعد مسلمة  
از جمله مناقض با اصل مسلم علیّت و معلولیت دانسته است و در طی بحث باثبات  
تشکیک خاصی پرداخته ، و از طریق لزوم سنجیّت در مراتب علل و معالیل و تحقیق  
آن که تشکیک با اصالت ماهیّت سازگار نمی باشد و بین ماهیات تباین عزلی برقرار  
است ، و این وجود است که باعتبار تحقق دانی و متوسط درعالی و اشتمال عالی  
برفعیات مادون ، متحقق در دانی در اثبات علم تفصیلی حق بحث نموده و تصریح نموده  
است که اهل تحقیق از حکما باصالت وجود معتقدند .

باید توجه داشت که بنابر تباین مشارب درمسأله وجود و تحقق آن بحسب ذهن  
و خارج بحث و خلافی که در اصالت ماهیت و وجود واقع شده است در دو مقام متصور  
یا مورد تشاجر و اختلاف و مورد نفی و اثبات می تواند واقع باشد .

چون شیخ اشراق و اتباع او و جمعی کثیر از متکلمین معتقدند که وجود مطلقاً  
دارای فرد و مصداق نیست نه بحسب ذهن نه باعتبار خارج ، و سهم وجود از تحقق  
همان حصصی است که از اضافه آن بماهیتی و ماهیتی حاصل می شود .

کأن من ذوق التأثّه اقتنص من قال ماکان له سوی الحصص  
متألّهان از حکما و اهل تحقیق از متکلمان و جمهور مشائین قائلند که وجود غیر  
حصص و بدون اضافه بماهیت دارای افرادست .

متأصلة فی الأعیان ، خارجة عن الأذهان ، ولا يمكن ان يكون موجودة الأشياء بهذا المفهوم العام البديهي الاتزاعي .

→

بعد از آن که اثبات نمودیم که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متحقق است این بحث پیش می آید که اصالت اختصاص بماهیت دارد و فرد وجود در تحقق از ناحیه التجای بفرد ماهیت تحصیل و تحقق قبول نماید ، باین معنا که تحقق بالذات اختصاص بماهیت فرد وجود ، موجود بالعرض می باشد ، و یا آن که تحقق و اصالت حق وجودست و ماهیت از ناحیه التجای بوجود متحقق و موجودست .

معنی اصالت وجود بنا بر فرض اول چنین می شود ، که مفهوم وجود اصل و واقعیته ندارد و حقیقت آن همان سنخ مفهوم است که از اضافه بماهیات بصورت حصّه متصورست کما قال بعض الاکابر : « معنی اصالت وجود در خلاف اول چنین باشد که مفهوم وجود را اصلی و حقیقتی نبود و فردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشد و منحصر نباشد فردا و بحصّه حاصله از اضافه مفهوم وجود بماهیتی از ماهیات و آن حصّه نیز از سنخ مفهوم بود . و معنی اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فرد واقعی وجود ، بذات بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود ، و اگر آن فرد متعلق بماهیتی بود آن ماهیت بعرض و بتبع او مصداق مفهوم موجود باشد .... » اگر بخواهیم برهان اصالت وجود را بنحوی تقریر نمایم که از نفس تصویر محل نزاع صحت مدعی ثابت شود و نیز شامل هر دو صورت نزاع نیز شود باید بگوئیم : آنچه که طرد عدم از اشیاء نماید بالذات و با تحقق آن شیء به نقیض آن که عدم باشد متصف نشود باید جهت ذات آن همان جهت موجودیت و تحقق آن باشد . در تحقق و ثبوت و اتصاف بوجوب و ضرورت محتاج به حیثیت تقییدیه نباشد اگرچه احياناً در بعضی از افراد بحیث تعلیلی محتاج باشد و چون نفس ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است و نفس مفهوم خالی از وجود و عدم است باتفاق فریقین ، پس ماهیت باعتبار آن که تساوی نسبت بوجود و عدم ذاتی آن است هرگز بالذات متحقق نشود و باید تحقق آن بالعرض و از ناحیه حیثیت انضمامی و تقییدی باشد ، چون نقیض بالذات عدم وجودست نه امر متساوی نسبت بوجود و عدم ، و حیثیت مکتسبه از جاعل نیز نشود از سنخ مفهوم متساوی نسبت بوجود و عدم باشد ،

←

و اما بطلان المذهب السادس ، فلأن افراد الوجودات الخاصة اذالم يكن مختلفة بالحقيقة ، يلزم اشتراكها في ذاتي - فان اختلفت حينئذ في ذاتي آخر ، يلزم تركبها ، و هو باطل ، وان لم يختلف فيه ، يلزم وحدة الوجود . فالحق ان الوجود المطلق المقول على افراده بالتشكيك ، لاتنافي كون افرادها مختلفة بالحقيقة ، كما ذهب اليه الحكماء و بعد ما ظهر بطلان المذاهب المتقدمة و يظهر بطلان مذهب اليه الصوفية ايضاً ، يظهر حقيقة حقيقة مذهب اليه الحكماء .

فان قيل : ولا يمكن ان يكون هذه الأفراد حقايق مختلفة بتمام الحقيقة واموراً متباينة في انفسها ، والوجود العام عرضاً عاماً لها ، لأنه يجب ان يكون مابها الاشتراك العرضي تابعاً لما به الاشتراك الذاتي ، ولا يمكن ان يكون امور متخالفة بتمام الحقيقة عللاً لأمر واحد ، لأنه يجب المناسبة بين العلة و المعلول ، ولا شك انه يمتنع تحقق المناسبة بين الواحد من حيث هو واحد ، والكثير من حيث هو كثير ، فالواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يكون علّة لاثنين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد

→

چون این حیثیت صادر از علت رفع عدم از ماهیت می نماید و با صدور یا انتساب آن بجاعل برماهیت عدم صدق ننماید و ما می دانیم نقیض بالذات عدم وجودست . پس غیر وجود اگر طرد عدم نماید این طرد عدم بالذات نخواهد بود ناچار آن ضمیمه طار و عدم خواهد بود . بعبارت دیگر چون نفس ذات ماهیت باعتبار معنا و حمل اونی خالی از وجود و عدم است و نسبت آن بوجود و عدم متساوی است در مقام تحقق خارجی و موجودیت محتاج است بامری غیر نفس ذات چون ترجیح جانب وجود و یاعدم و حکم بموجودیت و معدومیت نسبت بذات ماهیت و از جانب ذات ماهیت ممکن نمی باشد ، پس ماهیت در تحقق خارجی محتاج بعلت و حیثیت تعلیلی است و چون نفس ذات ماهیت مستحق حمل موجود نمی باشد در تحقق بحیثیت تقییدی نیز محتاج است ، و از جاعل تام و علت واجب وجود صادر می شود و ماهیت از ناحیه انضمام وجود مصداق موجود قرار می گیرد چون باید علت امری را بماهیت اضافه نماید که با صدور آن ماهیت موجود شود و چیزی سبب موجودیت ماهیت می گردد که باعدم بالذات نقیض باشد و آنچه که بالذات نقیض عدم است وجودست نه ماهیت و امور مسانخ با ماهیت . - جلال آشتیانی -

لا يمكن ان يكون معلولاً لاثنين ، لأن الجهة الواحدة لو ناسبت من حيث الوحدة ، امرين متغايرين من حيث التغاير ، لكنت مغايرة لنفسها ، فحينئذ يجب ان يستند اللازم و العرض العايمان الى مابه الاشتراك فى الذات دون ما به الاختلاف ، و لا يمكن ان يكون شيان مختلفين بتمام الحقيقة و مشتركين فى لازم واحد او عرض واحد والارترفع المناسبة .

قلنا: تبعية مابه الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى ممنوع ، و لذالم يذهب اليه اكثر العقلاء ، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الكثير انما اذا كان المعلول واحداً شخصاً شخصياً - خ - والعلة - علة فاعلية ، و هذا لا يمنع جواز اتزاع امر كلّى اعتبارى عن الأمور الكثيرة هذا .

و قد قال بعض الأعلام مورداً على مذهب الحكماء : «انه لو كانت افراد الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، فلا يخلو اما انها هى التى بها الحقائق حقايق و بها يترتب آثار الاشياء عليها و يصح لها خواصها دون هذا المفهوم ، او ان ذلك هو هذا المفهوم دون هذه ، او هذه ، وهذا ، كلاهما ، فان كان الأول ، كان هذه هى وجودات بنفس حقايقها - دون هذا ، وكان معنى الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، لامعنى واحداً مطرداً ، و قد سبق بطلانه ، وان كان الثانى ، فاذ ليس صدق هذا المفهوم عليها صدق الذاتيات على افرادها فى حد ذاتها ، لم يصدق عليها مواطاة لامتناع تصادق امتغايرين ذاتاً مواطاةً ، فان كان فاشقاقاً ، فاذن ليس هذه وجودات ، بل كانت موجودات كسائر الماهيات وان كان الثالث ، كان معنى مابه الحقيقة و الأثر مشتركين هذا المفهوم و هذه الحقائق ، وكان هو الوجود ، لا هذا - ولا هذه ، و نعود الكلام فى صدقة عليها ذاتاً و عرضاً . فقد تبين من هذا ، ان هذا الرأى تناقض آخره اوله ، لأن هذه الحقائق ان كانت بنفس حقائقها و ذواتها مناشى للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها وجودات ، كان هذا المفهوم ذاتياً لها صادقاً على نفس حقائقها ، لاعرضياً ، وان لم يكن هذه بنفس حقايقها مناشى للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كون صدقه عليها عرضياً ،

لم يكن هي وجودات، بل موجودات ، فقد بطل المذهب المنسوب الى الحكماء» انتهى .

وجوابه : اختيار الشق الأول ، و كون افراد الوجودات مختلفة ، لا يستلزم اختلاف معنى الوجود اختلاف الوجود المطلق ، لما سبق في الاشارة.

## المبحث الثاني عشر

في الاشارة الى بطلان ذوق المتألهين

قد عرفت ان المقصود منه انه ليس للاشياء وجود حقيقة ، بل الوجود الحقيقي واحد و موجودة سائر الاشياء لاتنسبها اليه، فاطلاق الوجود على وجودات الاشياء، اطلاق مجازي . و هذا المذهب ليس بشي ، لأنه لاشك لأحد ، ان الاشياء جميعاً موجودة بالوجود المطلق ، وانكار ذلك مكابرة صريحة ، كيف ولا نغنى بالوجود المطلق الا هذا الكون البديهي الذي ينتزع من جميع الاشياء ، و هو متحقق في كل موجود خارجي حقيقة .

قال الاستاد المحقق الخوانساري رحمه الله في حاشيته على شرح الاشارات؛ مورداً على طريقة ذوق المتألهين : « و من اجل البديهيّات تصور الوجود ، و ظاهر ان هذا المتصور البديهي امر صفتي "ناعتي" ، وانكار صفتيته و ناعيتته ، ليس الا انكار صفتيّة سائر الصفات التي لاشك في صفتيّتها ، و لا مجال لانكارها كالفوقية

١ - و هو الفقيه البارع و المحقق الكامل مولانا آقا حسين الخوانساري صاحب مشارق الشموس في شرح الدروس، آقا حسين برشفا نیز حاشیه نوشته است . باید توجه داشت که وجود منشأ تحقق کلیه صفات و موصوفات و مبدأ ظهور کلیه اعراض و جواهر محل اعراض است ، لذا امکان ندارد وجود از معانی نعتی باشد ، لذا وجود از کلیه مقولات خارج و سبب ظهور مقولات متباینه است و عروض آن نسبت به ماهیت فقط بحسب مفهوم است نه بحسب وجود خارجی یا وجود عقلی . حقیقت وجود بحسب ظهور ذهنی و ظالی بديهي و بحسب نحوه تحقق مجهول الكنه است .

والتحيتة والأبوة والنبوة ونحوها ، و على تقدير ان يقال : انه لعل ان يكون لهذا المفهوم البديهي المتصور ، كنه غير ما يتصور ، وكان ذلك الكنه مجهولاً لنا ، ونسلم ذلك ، غاية ما يلزم منه ان يكون كنهه مجهولاً ، لا ان يكون كنهه صفة ، بل قائماً بذاته ، كيف ، ولو كان كذلك لما كان هذا الوجه و جهاله ، اذ الوجه لا نسلم صدقه [لا يلزم صدقه] على ذى الوجه ، والا لكان امراً اجنبياً عنه ، فحينئذ لا يكون حاصل ما ذكره وذهبوا اليه ، الا ان شيئاً لا يعلم حقيقته ، وليس هذا الامر البديهي الذى يعلم كل احد و يسمونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهي ايضاً عليه هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و ذلك حق ، لكن القول بأنه وجود لا يعرف له معنى سوى ان يقال : انهم اصطالحوا على ان يسموا ذلك الأمر الحقيقي بالوجود ، ثم بعد ذلك الاصطلاح هل يقولون : بان الممكنات متصفة بهذا الأمر البديهي الذى يعلمه كل أحد بنحو اتصافه بسائر الصفات الأخرى ، ام لا ؟ فان قالوا به ، فلم يبق بينهم و بين غيرهم فرق سوى انهم اصطالحوا ان يسموا ذات الواجب بالوجود و هذا امر لفظي ، ولو كان فيه نزاع ، لكان نزاعاً شرعياً من حيث ان اسماء الله تعالى هل هي توقيفية ، ام لا ؟ .

و ما قالوا من علاقة الممكنات ، فذلك ايضاً لا ينكره احد ، و ان لم يقولوا بالاتصاف بهذا الامر البديهي ، فذلك مخالف "بالضرورة و مصادم للبديهة ، و اى امر لهم اجلى منه ، و اى مطلب حصلوه اوضح من هذا ، و قل لى هل فرق بين ما جعلوه اول الأوائل ، اى : ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان الذى انكاره سفسطة و منكروه سوفسطائية ، و يثبت ان الاشياء الموجودة التى نشاهدها متصفة بالأمر البديهي الذى يتصوره من لفظة الوجود و مرادفاته ، ولا اظنك ان يكون لك فى عدم الفرق تأمل ، فان وجدت فى نفسك فيه تأملاً ، فلاتسوف فى معالجتها ولا تؤخر فى مداواتها ، و عليك بمطالعة النسخة التى فيها علاج السوفسطائيين ومداواة المتحيرين » انتهى . هذا حال الوجود المطلق ، و اما الوجودات الخاصة فقد عرفت تحققها فى الخارج

و اصلتها في التحقق و مجعوليتهما بالذات و تكثرها في الحقيقة ، فهي ايضاً متحققة متعددة في الخارج ، فلا معنى لعدم تحقّقها و ثبوتها في الأعيان حقيقة ، كما هو مقتضى ذوق المتألهين .

و يرد عليه ايضاً : ان النسبة فرع وجود المتسبين و الماهية على اعتقادهم معدومة ، فكيف يكون بينها و بين الوجود الواجبى نسبة ؟.

قال العارف المتأله الشيرازى : ليس فيما ذكره بعض اجلّة العلماء ، و سمّاه ذوق المتألهين ، من كون موجودية الماهيات بالانتساب الى الوجود الحق ، معنى التوحيد الخاص اصلاً ولا فيه شئ من اذواق الالهيين ، و ذلك : لأن مبناه على ان الصادر من الجاعل هو الماهية دون الوجود ، و ان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية ، و قد علمت فساده . ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه ، لكان كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر اتزاعى غير حقيقى ، و ان الواقع في الخارج هو الماهية ، موحداً توحيد العرفاء الالهيين ، فله ان يدعى مادعا هذا الجليل ، ولا فرق الابتنسيتة هذا الأمر الاعتبارى بالانتساب الى الجاعل ، حتى يكون وجود «زيد» بمعنى «آله زيد» والأمر فيه سهل ، على ان في هذا الاطلاق نظر ، انتهى ، هذا .

ثم ان المحقّق الدوانى قد بسط القول في شرح الهياكل في اثبات حقيقة ذوق المتألهين ، فلنذكر كلامه و نشير الى ما يرد عليه حتى لا يبقى شبهة لطالب التحقيق ، قال : انما نمهد مقدمتين :

احديهما — ان الحقائق الحكيمية لا يقتنص من اطلاقات الفريّة ، بل انما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعانى خلاف ما يساعده البرهان ، كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللّغة معنى يعبر عنه بدالس ودالسى ومرادفاتهما من النسب والاطلاقات ، ثمّ النظر الحكيمى اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجوهر ، بل قائماً بذاته ، كما في علم المجردات بذواتها ، بل واجباً بالذات ، كما



فى علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ وهم اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الانسان وكالحساس و المتحرك بالارادة فى فصل الحيوان ، والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات فى شئ لأن جزء الجوهر لا يكون الاجوهرأ .

وثانيتها - ان صدق المشتق على شئ ، لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق ، وان كان العرف يوهمه ، وذلك لأن صدق الحداد على زيد ، و صدق الشمس على ماء ، ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد ، وان الماء منسوب الى الشمس متسحنة بمقابلتها . ثم قال و بعد تمهيدهما نقول :

يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و وجود غيره عبارة عن اتساب ذلك الغير اليه ، فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه ، وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عَد من المعقولات الثانية ، وجعل اول البديهيات .

فان قلت : كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هو عين الوجود ، وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و غيرها ؟

قلت : ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم و يوهمه العرف من ان يكون أمراً مغايراً للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسية به : هست ، و مرادفاته ، فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائماً بذاته ، كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً و وجوداً قائماً بذاته ، كما ان الصثور المجردة اذا قامت بذاتها ، كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالمياً و معلوماً ، و كمالو فرض تجرد الحرارة عن النار ، كانت حارة و حرارة . وقد صرح بذلك بهمنيار فى كتاب «البهجة والسعادة» بانه : لو تجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها ، كانت حاسة و محسوسة . وكذلك ذكروا : انه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجود الا ببيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قديكون موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انه ليس عين الوجود ، اذ يعلم ، ان ما هو عين

الوجود يكون واجباً بالذات، و من الوجودات ما لا يكون واجباً، فيزيد الوجود عليه.  
فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الاعم ؟.

قلت : يمكن ان يكون المعنى احد الأمرين من الوجود وما هو منتسب اليه اتسباً  
مخصوصاً ، و معيار ذلك ان يكون مبدأ الآثار ، ، و يمكن ان يكون هذا المعنى العام  
لهما هو مقام به الوجود - اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود  
به قيام الشئ بنفسه ، و من ان يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة  
العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجزئية و نظائرها - ولا يلزم من كون اطلاق القيام  
على هذا المعنى مجازاً ، ان يكون اطلاق الموجود مجازاً . فيتلخص من هذا ، ان  
الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد موجود في نفسه ، و هو حقيقة  
خارجية ، والموجود اعم منه و ممّا ينتسب اليه ، و اذا حمل كلام الحكماء على ذلك ،  
لم يتوجه : ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه  
على تلك الحقيقة القائمة بذاتها، انما يكون بالمجاز، او بوضع آخر، فلا يكون عين حقيقة  
الواجب تعالى ، و يندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن  
ويتبدد الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي، بل لا بُد  
من الدليل على ان الأمر كذلك في الواقع .

قلت : لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، و من البين ان المفهوم  
البدهي المشترك لا يصلح لذلك .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هويان يكون كل منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم  
واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً ؟

قلت : يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفتن المقدمات اللاحقة،  
اذ قد علمت انه لو كان كذلك، لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولاً لذاته، فليزِم  
تقدمه بالوجود على نفسه، اولغيره، فيكون افحش. وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه

الوجوب او الوجود ، فهو ممكن، فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته، واذا قلنا؛ واجب الوجود موجود، فالمراد به مذكرناه، لانه امر يعرضه الوجود، وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ، بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللشعة مجاز .

فاذا تمهد هذا، ظهر انه لا يجوز ان يكون هـويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته، اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركاً بينهما . بل نقول : لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما، فاذاً البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب. ومحصلة : انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات، فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكاً من حيث العروض، بل حيث النسبة الى امر. فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته، كما اننا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس ، توهمنا في بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ، ثم تفتطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض، بل بحسب النسبة اليهما ، فظهر، ان توهم العروض باطل، وان ما حسبناه عارضاً مشتركاً، فهو في الواقع غير عارض، بل امر قائم بذاته، وتلك الافراد نسبة اليه .

وقد اورد عليه بعض افاضل المحققين ايرادت كثيرة اكثرها ظاهر الورود: منها — انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد، كيف و هو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شئ وكذا الشمس .

ومنها — ان صدق المشتق على شئ ، وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدأ متحققاً فيه — لا اقل ، و مذكره من مثال الحداد و انشمس مما لا تعويل عليه، لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع، لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والشمس او الحديد و الشمسية، لان النسبة اليهما يكون مبدء الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان للحديد نحواً من الحصول في الصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغّل به صيرّ الرجل ذاحصةً من

الحديد، كيف ؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه ، و الحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجى ، لكن صورته مما يقوم بالذهن ، وكذا يجوز ان يكون اطلاق الشمس على الماء المتسخن من باب التوسيع بتخييل ان فيه حصّة من الشمس كما صورناه .

و بالجملة لا يقتنص الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده، فكيف يقول عليها؟ .  
و منها — ان المشتق كما انه مفهوم كلى بلاشك لأحد فى ذلك، كذلك مبدأ الاشتقاق ، سواء كان جزوه ، او عينه يجب ان يكون مفهوماً كلياً ، فان جزء المفهوم الكلى نفسه لا يمكن ان يكون شخصاً جزئياً . فقلوه : يجوز ان يكون مبدأ الاشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، غير صحيح .

و منها — ان اهل اللشعة او العرف ، مالم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق ، كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولاشك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء ولكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه ، مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه فى سائر اللغات : هت ، و امثاله ، و يعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ، ولا معنى الاتساب اليها . و مذكره من انه : قد يطلق لفظ فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته ، لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل ، كيف و مفهوم الوجود والموجود ، من اجلى البديهيات ، و اعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه ، و على ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض المعلومات ، فان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الاتساب الى المجهول مجهول البتة .

و منها — ان مبدأ اشتقاق كل مشتق ، لا بد ان يكون معنى واحداً ، لانه يكون هناك مشتق واحد له مبدء ان ، مرة مشتق من هذا ، و مرة اشتق من ذاك ، و هذا مما لم يسمع من احد من اهل اللشعة ولا من غيرهم . فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى ، كان معناه الوجود ، واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه ، مما

لا يتصور له وجه ، سيّما ، وقد عرف بأنه مشترك معنوي ، و ليس هذا نظير الأسود ، اذا اطلق تارة على السواد المجرد ، و تارة على الشئ الأسود ، اذ معناه في الجميع واحد ، و هو ما ثبت له السواد ، وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد ، وفي الآخر هو مع شئ آخر ، فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقاً ، اهم من ان يكون مجرداً عن غيره ، او مقروناً به . و ليس مفهوم الوجود على ما زعمه كذلك .

و منها — انه باى طريق عرفتكم ، ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء ، وزعم انهم ذهبوا : الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج ، فمن اين حصل له ، ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود ، فان رأى ذلك لأنهم اطلقوا عليه لفظ الوجود ، ولم يجوز ان يكون اطلاق اللفظ كاسباً للعلم والتعيشن ، و هو متحاش عن ذلك حيث قال : الحقائق لا يقتض من الاطلاقات العرفيّة . و العجب انه بالغ في اثبات شئ ، ليس فيه كثير اهتمام ، و هو اطلاق المشتق ، و ارادة المبدأ ، و اهل فيما هو المهم هيهنا ، و هو ان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود ، اذ لا طريق الى اثبات التوحيد الا بان يثبت البرهان : ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، و هو لا نكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج ، بعيد عن ذلك بمراحل ، و الايراد الذي اورده على نفسه و اجاب عنها بقوله : فان قلت : كيف يتصور بكون تلك الحقيقة موجودة ، اى قوله : فيكون موجوداً قائماً بذاته ، من باب النسيير في اثناء المخاصمة ، و انما يصح ما ذكره من الجواب ، لو كان اصل الاشكال عليه : ان ذاته ، تعالى ، اذا كان عين الوجود ، كيف يكون موجوداً كما قرره ، و اما اذ قرر الاشكال ، بان حقيقته تعالى ، كيف يكون موجوداً عندك في الخارج ، مع ان الوجود من المعقولات الثانية ، لم يجوز ذلك الجواب . والذي يمكن ان يقال ؛ حينئذ هو : ان كون الوجود اعتبارياً ، لا ينافى اطلاق الوجود عليه تعالى ، فيكون البارى ، عين الوجود ، لا عين الوجود ، و هو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الوجود ، و قد

علمت مافيه ايضاً ، فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الوجود البحت ، بمعنى : ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

و منها — ان قوله : فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه ، الى قوله : والحرارة على تقدير تجشروها كذلك ، صريح في ان للوجود معنىً مشتركاً ، يجوز قيام بعض افراده بنفسه ، و بعضها بغيره ، وهذا انما يتصور و يصحح ، اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الأمر الاتزاعي المصدري ، كما ذهبنا اليه جساماً له المحققون ، اذا لامجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرأ قائماً بذاته .

و منها — ان قوله : ان الوجود الذي مبدأ اشتقاق الوجود ، امر واحد ، غير مبين مما ذكره ، اذ بعد تسليم ان الوجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته و من اشياء منسوبة اليها ، لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة ، اذ ليس كون تلك ، وجوداً قائماً بذاته ، معناه : ان لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقة ، و ليس بهذا المفهوم المشترك فرد عنده ، ولاله مصداق في الخارج عنده . وغاية ماله ان يقول : ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليه لفظ الوجود ، فلاحدٍ ان يتوهم ، ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة » انتهى .

وانما تعرضنا لذكر ايرادات هذا المحقق بطولها ، ليكون مؤيِّده لما ذهبنا اليه و مقوية لما نحن بصده .

اقول : ويرد عليه ايضاً ، انه كيف يمكن حمل كلام الحكماء على ذلك لانهم يقولون ، ان لكل موجود وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً ينتزع منه ، نعم القول بان الواجب محض الوجود و حقيقة وجود قائم بنفسه ، صريح كلام الحكماء ، ولا يحتاج ان يحمل كلامهم على ذلك .

و اما القول بان موجودية الممكنات بالاتساق ... ، فلا يمكن حمل كلام الحكماء

على ذلك ، و بعضهم قال فى تحرير طريقة ذوق المتألهين ، ما حاصله : ان الحقائق الامكانية التى هى الصور العلمية للواجب تعالى ، اذا حصل لها شرائط الموجودية يحصل لها نسبة خاصة بينها و بين الوجود الحق ، و بهذه النسبة يصير موجودة، كما اذا حصل نسبة خاصة بين الشئ والمرآة ، يحصل عكسه فى المرآة ، ولا فرق بينهما الا بان حقيقة هذه النسبة هنامعلومة و هناك مجهولة .

و توضيح الكلام ان يقال : الوجود بطلق على معنيين : احدهما - الكون و الحصول الذى هو وصف اعتبارى يؤخذ من الموجودات .

و ثانيهما - حقيقة الوجود التى هى موجود خارجى و ذات محققة ، والوجود بهذا المعنى ليس عارضاً لشئ ولا معروضاً له ، بل هو قائم بنفسه مقدس عن العارضية و المعروضية ، و هو عين الواجب ، تعالى شأنه ، والوجود بالمعنى الاول اعنى الكون البديهي ، من جملة آثار هذا الوجود، فاطلاق الوجود على الواجب، تعالى شأنه ، باعتبارانه عين الوجود واما اطلاقه على سائر الاشياء باعتبار استنارتها من اشعة الوجود الحقيقى وظهوره فيها ، كما ان الماء اذا تسخن من شعاع الشمس، يقال ، انه مشمس اى متسخن من شعاع الشمس، فيكون الواجب موجوداً حقيقياً، و الممكنات موجودات اعتبارية. و تحقيق كيفية استنارة الأشياء من الوجود الحقيقى، مع كونها معدومات : ان حقائق الممكنات التى هى الصور العلمية للواجب تعالى شأنه ، شؤون ذاتية له ، لان علم الواجب ، تعالى ، بذاته المقدسة باعتبار صفاته ، عبارة عن شئونه الذاتية ، و هى عبارة عن النسب المندرجة فى الذات الأقدس، ولكن ليس اندراجها كاندراج الماء فى الكوز ، و اندراج الواحد والاثنين فى الثلاثة ، بل هذا الاندراج من قبيل اندراج اللازم فى الملزوم ، كاندراج النصفية والثلية و الربعية للواحد العددي قبل ان يصير جزءاً لاثنين والثلاثة والأربعة ، فانه اذا لوحظ الواحد قبل صيرورته جزء لعددٍ من الأعداد ، يجد العقل ان النسب الغير المتناهية فيه موجوده كنصفيته لاثنين و ثلثيته لثلاث ، و هكذا الى غير النهاية ، فلاندرراج

الذى للشئون الذاتية من قبيل هذا الاندراج ، فالشئون الذاتية نسب، وهذا النسب هى حقائق الممكنات ، و وجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، فاذا حصل شرائط وجودها ، يحصل بينها وبين الوجود الحق نسبة خاصة مجهولة الكنه ، وهذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. وقد تمسكوا التفهيم هذه النسبة بأمثلة جزئية :

منها - ان نسبة حقائق الممكنات الى الوجود الحقيقى، كنسبة الصور الى المرأة، فانه يترأى للحس ، ان الصور المنعكسة عارضة للمرأة ، و لكن بعد الرجوع الى العقل ، يعلم : انها ليست عارضة للمرأة ولا على سطحها ولا على جوفها ، بل حصل بين الشع والمرأة نسبة خاصة صارت سبباً لأن يريه المرأة ، ولا يحدث هذه الاراءة تغيراً و تبدلاً فى المرأة ، وكذلك لما حصل بين الواجب تعالى و حقائق الممكنات نسبة خاصة صارت سبباً لاراءة حقائق الممكنات، وكما ان حصول الصورة فى المرأة و زوالها عنها ، لا يحدث تغيراً و تبدلاً فى المرأة فكذلك ظهور حقائق الممكنات و عدم ظهورها لا يصير سبباً لتبدل الذات الأقدس ، فالوجود الحق محيط بجميع ذرات العالم ، وكما انه لا يحصل لنور الشمس من اضاءته للمطهرات كمال ، و من اضاءته للنجاسات نقص ، فكذلك لا يحصل للوجود الحق من احاطته لجميع الأشياء كمال و نقص .

و منها - ان نسبة فيض الوجود الأقدس الى الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات. كنسبة الروح الى البدن ، وكذلك نسبة هذه الحقائق الى الموجودات الخارجية، كنسبة الروح الى البدن ، ولا شك ان نسبة الروح الى البدن ، ليست نسبة الدخول و الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال ، بل نسبة التدبير فقط .

ثم لا يخفى انه لما قيل : ان ظهور حقائق الممكنات من وجود الواجب تعالى ، فلا يتوهم احد ان وجود الممكنات هو الوجود الحق ، فان هذا غير وارد على ذوق المتألهين ، بل ان ورد هذا يرد على مذهب الصوفية .



وقد قالو الدفع هذا الاحتمال : ان نور القمر مستفاد من الشمس ، وليس للقمر نور من نفسه ، بل يفاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصة بينهما ، ولاشك ان نور الشمس لا ينتقل اليه و لا ينقسم حتى يصير بعضه فى القمر و بعضه فى الشمس ، بل الشمس ونورها بحالهما ين غير تغيّر و تبدّل ، وهى منورة بنورها ، والقمر يصير نورانياً من شعاع نورها ، ولاشك ان نور الشمس ليس عين نور القمر ، ولكن نور القمر عين نور الشمس ، بمعنى : ان نورانيته من شعاع نورها ، و هكذا الحال فى وجود الممكنات ، فان الواجب تعالى شأنه موجود بوجود هو عين ذاته ، و وجود الممكنات عبارة عن ظهوره فى حقايقها باعتبار حصول نسبة خاصة ، فحينئذ لا يلزم ان يكون للمكنات وجود مستقل حقيقى، ولا ان يكون وجودها هو وجود الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل وجودها عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، و بهذا يصير موجودة ، والواجب عين حقيقة الوجود ، كما ان الاشياء مضيئة باعتبار وقوع اشعة الأنوار عليها ، و النور مضعى باعتبار نفسه . هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا المذهب ، ولا يخفى انه يرد على هذا التوجيه ايضاً اكثر ما اورد على كلام المحقق الدوانى .

لا يقال : لا يرد على هذا التوجيه عمدة ما اورد على ذوق المتألهين ، و هى ان النسبة فرع تحقق المنتسبين ، والماهيات ليست بمتحققة ، و على التوجيه المذكور يتحقق المنتسبان :

احدهما - الوجود الحق ، و ثانيهما - الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات .  
لانا نقول : هذه الصور العلمية ، ان كانت اشياء متحققة غير الوجود الحق موجودة فيه ، يلزم التكثّر والتركيب فى الذات وهو باطل ، وان كانت اموراً اعتبارية محضة غير متحققة ، فلا يصلح لان يكون احدا المنوسبين .

ثم نقول : هذا الظهور البيّن الثابت لحقائق الممكنات الذى حصل من النسبة الخاصة المذكورة ، اما ليس شيئاً مطلقاً ، بل معدوم صرف ، فهو سفسطة ، لان

الماهية امر اعتبارى ، و ظهورها ايضاً اذا كان اعتبارياً ، فلا يكون شئ [شيئاًظ] محققاً فى الخارج ، و هذا يرجع الى مذهب السوفسطائية . و اما امر اعتبارى ، بمعنى ان وجودات الممكنات امور اعتبارية ، فان كان مع ذلك الماهيات ايضاً اعتبارية ، فيلزم ما ذكرنا ايضاً بعينه ، و ان كانت الماهيات اموراً محققة بعد انضمامها الى الوجود ، فهذا يرجع الى مذهب المتكلمين فى وجودات الممكنات ، و ان كان بين المذهبين فرق فى وجود الواجب ، فعلى مذهب المتكلمين حقيقة الواجب ايضاً ماهية من الماهيات ، و الوجود الذى هو امر اعتبارى عينه ، و على ذوق المتألهين حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الى ان حقيقة الواجب صرف الوجود ، و حقيقة الممكنات ، ماهيات محققة فى الخارج و وجوداتها امور اعتبارية و هى منتزعة من النسبة الخاصة المذكورة ، و حينئذ يرد عليه ما يرد على مذهب المتكلمين كما عرفت .

و يرد عليه ايضاً مامر من انه لا معنى لتحقيق النسبة ههنا ، لأنه فرع ثبوت المنتسبين ، و اذا بطل الشقوق المذكورة ، يبطل المذهب المسمى بذوق المتألهين ، لانه لا يبقى شق آخر .

ثم ان بعضاً من الأفاضل المتأخرين ، استدل على اثبات ذوق المتألهين بدليل برهاني عنده ، فلا بد لنا من ايرادها و الاشارة الى ما يرد عليه . قال ، طاب ثراه :

« اعلم ان الواجب الحق هو المتفرد بالوجود الحقيقى و هو عينه ، و غيره من الممكنات موجودة بالاتساق اليه و الارتباط به ارتباطاً خاصاً و اتساقاً مخصوصاً ، لا بعروض الوجود ، كما هو المشهور . و تحقيق ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين :

الاولى — ان الوجود قديطلق ويراد به الكون فى الالمان ، و لا شك فى كونه اعتبارياً انتزاعياً ، و قد يطلق ويراد به ماهو منشأ لاتنزاع الكون فى الالمان و مصحح صدقه و حملة ، و هو بهذا المعنى عين الواجب ، فانه لو لم يكن فى نفسه و بذاته مبداء لاتنزاع الوجود و مصداق صدقه ، لم يكن فى حد ذاته من حيث هى

موجوداً ، فيحتاج الى فاعل يجعله موجوداً بالضرورة ، فان توسط الجعل بين الشئ و نفسه ممتنع ، واما كونه شيئاً آخر وصيرورته امرأ آخر بعدما يمكن فى نفسه وحدذاته ، فمحتاج الى جاعل و فاعل ايضاً .

الثانية - ان مناط الوجوب الذاتى ليس الاكون نفس الواجب من حيث هى مبدأ لاتنزاع الوجود والموجوديّة ، فانا اذا قشنا و تفحصنا عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب فى الموجودية الى العلة والجاعل و استنعناؤه عنهم ، لانجد الاكون الواجب فى حدذاته و فى نفسه من حيث هو منشأ و مبدأ لاتنزاع الوجود ومصادقاً لصدق الوجود ، فانا نعلم بالضرورة ، ان الشئ اذا كان من حيث ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه ، لأستغنى عن فاعل و جاعل يجعله موجوداً ، ولا يحتاج اليه فيه اصلاً، ثم انه اذا كان كون الشئ فى حدذاته بحيث يصح انتزاع الوجود عنه مناطاً لوجوبه و مستلزماً لكونه واجباً بالذات ، لا يكون الممكن من حيث ذاته و فى حد نفسه و من حيث هو مبدأ لاتنزاع الوجود و مصادقاً لصدق الوجود بالضرورة و الالكان واجباً بالذات ، فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفى حد نفسه مبدأ لاتنزاع الوجود اصلاً بالضرورة ، فمناط الوجوب الذاتى كون حقيقة الواجب من حيث هى منشأ لاتنزاع الوجود و مصادقاً لصدق الوجود، و مناط الامكان الذاتى ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك، واذا عرفت هاتين المقدمتين ، اقول: كل ممكن سواء سمى بالوجود او الماهيّة ، لا يكون نفس ذاته من حيث هى بحيث يصح انتزاع الوجود والموجود عنها ، والالكان واجباً لما مرّ آنفاً ، فهو حين الوجود ، اما ان لا يكتسب من الفاعل الموجد حيثيّة مصححة لاتنزاع الوجود عنه ، او يكتسب تلك الحيثيّة عنه ، فان لم يكتسب فقد بقى على ما كان عليه فى نفسه من عدم صلاحيّته لاتنزاع الوجود عنه ، فلم يصّر موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف .

وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثيّة ، فنقول : هذه الحيثيّة ليست من نفس ذاته

من حيث هي، والالكان واجباً لما مرّ في المقدمة، ولهذا صرح العلامة الدواني في حواشيه على التجريد :

«بان مبدء انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث تكسّبه من الفاعل ، و في الواجب ذاته بذاته ، فلا بد ان يكون غير نفس ذاته ، ولا يمكن ان يكون ذلك الغير امراً انتزاعياً ، والاحتاج الى مبدء موجود مصحّح لانتزاعه ، فان الامر الاعتباري لا يكون نفس امرى الا اذا كان له مبدء موجود في الخارج بل لا معنى لنفس امريته الاكون ذامبدء موجود على ما صرحوا به ، وذلك المبدء لا يكون نفس ذاته من حيث هم ، والالكان الممكن بنفس ذاته مبدءاً لانتزاع امر هو مصحّح لانتزاع الوجودية ، و ذلك مستلزم لكونه مبدءاً انتزاع الوجود والموجودية بنفس ذاته ، فانها بنفسها مبدءاً انتزاع لما هو مبدء انتزاع الموجودية ، فيكون واجباً بالذات ، و ايضاً هو خلاف الفرض ، فيكون ذاته باعتبار آخر وحيثية اخرى و نقل الكلام اليها حتى يتسلسل ، و هو مستلزم لان لا يكون الحيثية المكتسبة المفروضة ، نفس امرى ، لعدم انتهائها الى مبدءاً موجو دمصحح لانتزاعها ، ولا بد في كل اعتباري نفس امرى من مبدءاً كذلك بالضرورة ، وان كان ذلك الغير اعنى : الحيثية المكتسبة من الفاعل امراً موجوداً ممكناً ، لا يكون نفس ذاته من حيث هي مبدءاً لانتزاع الوجود ، والالكان واجباً لما مر ، فننقل الكلام اليه ، حتى يتسلسل ثم انا نقل الكلام الى مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول : ليس ذلك المجموع لامكانه مبدءاً لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي هي ، فيحتاج الى امر آخر ، هذا خلف . ولا يمكن ان يكون الحيثية المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الى الممكن ، والالكانات حالة في الممكن او محلاله ، وكلاهما محال ممتنع على ما بين في موضعه ، فبقى ان يكون الحيثية المكتسبة المصححة لانتزاع الوجود ، ارتباط الواجب به ارتباطاً خاصاً غير الحاليّة والمحلية بحيث يصح انتزاع الوجود عنه بذلك الارتباط الخاص ، اذ لا مجال لاحتمال آخر ، فيكون الممكنات موجودة بذلك الارتباط بعروض الوجود ، و هو ما اردناه .

ثم اعلم : ان تلك الارتباط كما مر ليس بالحالية ولا بالمحلية ، بل هي نسبة خاصة و تعلق مخصوص ، يشبه نسبة المعروض الى العارض بوجه من الوجوه ، وليس هي بعينه كما توهم . و الحق ان حقيقة تلك النسبة و الارتباط و كیفیتها مجهولة لا يعرف ، و نعم ما قال بعض المحققين : « كلما قيل او يقال في تقريب تلك النسبة فهو مبعد بوجه » و تلك النسبة المخصوصة هي بعينها معيَّته سبحانه و تعالى بالممكنات على ما يدل عليه قوله ، تعالى « وهو معكم اينما كنتم » ، بل هي بعينها نسبة العلية والايجاد ، و لهذا قيل : ان معية ذات الحق للممكنات ، ليس الاقيشوميَّتها للماهيات ، ولا شك ان تلك المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر ، والعرض بالعرض ، او الجوهر بالعرض ، بل ليست من قبيل معية موجود بموجود ، بل انما هي من قبيل معية الوجود (بل ماهية من حيث هي - كذا).

و مما ذكرناه ظهر ان للواجب نسبة خاصة و ارتباط مخصوصة بما سواه من معلولاته ، و تلك النسبة باعتبار نسبة الانية والوجود ، و باعتبار نسبة العلية والايجاد و باعتبار نسبة المعية والقرب ، و ليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذات بل بالاعتبار .  
فما ذكره العلامة النيسابوري في تفسيره من انه : « لا ذرة من ذرات العالم الا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها اقرب من وجودها اليها لا بمجرد العلم فقط ، ولا بمعنى

۱ - س ۵۷ ، ی ۴ .

۲ - چون برخی از متکلمین متکلفین در تفسیر کریمه « وهو معكم اينما كنتم » بواسطه غفلت از سر حقیقت احاطه قیومی حق گفته اند : مراد از معیت واجب با ممکنات ، معیت علمی است نه معیت عینی و خارجی ، خیال کرده اند ، احاطه حق و معیت وجود مطلق با ممکنات ، مستلزم حائل و اتحاد اوست با ممکنات و نفهمیده اند که حق اول بحسب وجود مقوم اشیاست و تقوُّم وجودی ملازمست با اتم انهای قرب مقوم نسبت به مقوم ، تقوُّمی اتم از تقوُّم ماهیَّت مثل انسان ، نسبت باجزاء خود ، مثل حیوان و ناطق و مقوم وجودی باید در ذات مقوم متحقق باشد نه بتمام هویت چون وجود و مظهر محدود حکایت از نامحدود ننماید و غیر متناهی بتمام جلوه متجلی در محدود نگردد و لازم ایجاد تنزل علت است در صورت معاول بدون تجافی  
←

الصنع والایجاد ، بل بضرب لایکشف عنه المقال غیر الخیال « محل تأمل بل تلك

→

علت از مقام کبریائی خود .

نسبت مطلق بمقید ، نسبت حال و محل و ظرف و مظهر و مظهر نمی باشد ، کما این که انطوای کثرات در وحدت مطلقه بنحو ظرف و مظهر و حلول و یا اتحاد نمی باشد . بواسطه غفلت از سر این امر و عدم تعقل توحید وجودی و عدم درک آن از راه ذوق سلیم و نرسیدن بحقیقت آن از طریق کشف تام و صحیح بارشاد مرشد معصوم منصوص از ولی کامل و یا نبی خاتم ، جمع کثیری از اهل نظر و بهری از مدعیان کشف بهلاک ابدی و شقاء دائمی گرفتار شده اند .

بعضی در ورطه اباحه افتاده اند و چون بزعم خود وجود را واحد دیده و از سر وحدت اطلاقی جامع ظاهر و مظهر غافل مانده و از ناحیه عدم فرق بین حق مطلق و مقید و قوافی الاباحه و صاروا من الکفار الملحدین . قائل به اباحت به حلال و حرام و پاک و نجس معتقد نمی باشد و از فسق و فجور و ترک واجبات و شرب خمر وزنا و غیر اینها از معاصی کبیره روگردان نیست .

برخی بالحاد گرائیده اند چون بین جهت ظهور و بطون وجود فرق قائل نگشته اند و از ظاهر مقید به باطن مطلق عدول نموده و حکموا بحقیقه الباطن و بطلان الظاهر ، و ندانسته اند که پرتو نور حق بهره تابیده است و اراده و مشیت او در هر چه سریان نموده حق است و تام و تمام وانه تعالی ما خاق امراً باطلاً و ان لا باطل فی الوجود ولا مجاز و نعوذ بالله من التفوه بالالحاد .

کسانی که از ظاهر شریعت محمدی بباطن آن عدول نموده اند مانند اسماعیلیه و در احکام شرع نبوی و فروع از احکام نه عقاید و اصول ، بتأویل قائل شده اند از ملحدان بشمار می روند ولذا جمعی از محققان ما از اسماعیلیه به باطنیه و ملاحده تعبیر نموده اند .

بواسطه غفلت از سر وحدت مطلقه و عدم نیل به مقام جمع بین ظهور و بطون ، جمعی باتحاد قائل شده اند و لذا برخی از قلندران صاحب سبیل ، حکم باتحاد خود باحق مطلق نموده بدون ارتقاع غیریت و نیل بمقام فناء حقیقی . نصاری نیز از قائلان باتحادند - و ندانسته اند که در وحدت دوئی عین ضلال است .

قائلان بحال از قلندران عامی و نصاری نیز از سر وحدت غفلت نموده و در مقام فرق بین ظاهر و مظاهر در ورطه حلول حق در مظاهر خلقی پرتاب شده اند . نصاری حق را حال در بدن عیسی و صوقیه ملاحده حق را حال در قلوب عباد دانسته

←

الاحاطة و القرب والمعیة بعینها نسبة العلیة والایجاد . فان الحق الحقیق بالتصدیق، انه لا یعیّن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلاً، كما قال العلامة الشیرازی فی شرح الاشراق ناقلاً عن المصنف ، من انه «لا یجوز ان یلحق الواجب اضافات مختلفة یوجب اختلاف حیثیات فیہ ، بل له اضافة واحدة هی المبدئية تصحیح جمیع الاضافات<sup>۱</sup>» فافهم .

والأقرب فی تقریب تلك النسبة اعنی احاطته و معیتته بالموجودات، ما قال بعضهم من ، ان من عرف معیة الروح و احاطته بالبدن مع تجشده و تنزهه عن الدخول فیہ

→

و در بیان مرام خود اراجیف بی شماری ذکر کرده اند .

برخی از ارباب عرفان بواسطه غفلت در سلوک و عدم تبعیت از صاحب مقام عصمت در رسوم خلقی متوقف و در حال احتجاج از حق متصف بظهور و بطون باقی مانده اند . بعضی بعکس قدرت شهود ظاهر و باطن وجود را نداشته و در مشاهده حق از خالق غافل ماندند و بحجاب وحدت گرفتار آمدند و قهراً حق را کماحقه نشناختند . الجمع شهود الحق بلاخلق والفرق الاحتجاج بالخلق عن الحق . کل من شاهد الخلق و کثرته و احتجب به عن الحق فهو محجوب عن الحق بالخلق ، و من شاهد الحق و احتجب به عن الخالق فهو محجوب بالحق عن الخلق .

موحد حقیقی باید جامع بین جمع و فرق باشد ، احتجاج از هریک از این دو نقص است ، چون احتجاج اول سبب زندقه و الحاد ، و دوم علت اعتقاد به تعطیل فیاض علی الاطلاقست لذا مرشد کل امام جعفر صادق فرمود: «الجمع بلافارقة زندقة و التفارقة بلاجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید» و نیز فرمودند: «ایاکم و الجمع و التفارقة» باین دو دسته از ناس ملحقند قائلان باجمال صرف و تفصیل صرف و قائلان به تمثیل و تشبیه و قائلان به تنزیه و تعطیل و لذا قال علیه السلام: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» لمرحله جلال الاشیانی .

۱ — کالرازقیة و المصوریة و نحوهما ، و لا ساوب كذلك ، بل له سلب و احدیتبعه جمیعها ، و هو سلب الامکان ، فانه لا یدخل تحت سلب الجسمیة و العرضیة و غیر هما کما یدخل سلب الجمادیة عن الانسان سلب الحجریة و المدیریة عنه، و انکانت السلوب لا تکثر علی کل حال . و هذا مما استفدته من المصنف فی غیر هذا کتاب ، و لم اجد فی کلام غیره . انتهى مقاله العلامة الشیرازی فی شرحه علی کتاب الحکمة الاشراق ط ک ۱۳۱۳ هـ . ق . ص ۳۱۴ ، ۳۱۵ .

و الخروج عنه ، و اتصاله به و انفصاله منه ، عرف بوجه ما کيفیّة احاطته تعالی و معیّته بالموجودات من غیر حلول و اتحاد و لادخول و اتصال و لا خروج و انفصال ، و ان كان التفاوت فی ذلك کثیراً بل لا یتناهی ، و لهذا قال : من عرف نفسه ، فقد عرف ربه . انتهى .

و یرد علیه : انه لم لا يجوز ان یکون مبدء انتزاع الوجود العام البدیّی ، هو الوجود الخاص الذی للممكن و هو امر متحقق فی الخارج کما عرفت ، و هذا الوجود الخاص معلول للواجب و مع ذلك منشأ لا انتزاع الوجود العام ، و من این نسلّم ان منشأ الانتزاع يجب ان یکون واجباً لذاته ، بل الواجب ما هو منشأ للانتزاع بمحوضة ذاته و صرف حقیقته من غیر احتیاج الی علة ، و اما الوجود الخاص ، فهو فی منشأئیّة الانتزاع محتاج الی الغير بمعنی احتیاجه الیه فی الصدور ، و اذا صدر منه فیصیر منشأ الانتزاع . فما ذکره القائل من ان الأمر الممكن الموجود ان كان منشأ الانتزاع الوجود یکون واجباً محل بحث ، لأن ما هو مدأ لا انتزاع مع عدم افتقاره فی الصدور و التحقق محتاجاً الی الغير ، و مع ذلك كان منشأ الانتزاع ، فلا یلزم ذلك ، و هذا امر فی غایة الظهور .

و ما ذکره من حدیث المعیّة و انها نسبة الصنع و الایجاد ، فمسلّم ، و لكن لا یلزم

۱- یعنی مطلق وجوب ، نعم است از واجب بالذات و واجب بالغير ، چون وجود مساو قست با وجوب ، و واجب الوجود منشأ انتزاع و جودست بضرورت ازلیه و وجود امکانی منشأ انتزاع و جودست بضرورت ذاتیه چون در وجود و ضرورت و وجوب مستند به حیثیت تعلیلیه است ، لذاته علی الاطلاق موجودست و نه بطور مطابق واجب ، و ماهیت امکانیه منشأ انتزاع و جودست مستنداً به حیثیت تقيیدیه .

عرفا وجود را واحد شخصی دانسته اند ، اصل حقیقت را منشأ انتزاع وجوب می دانند بضرورت مطلقه ، و ممکنات را نسب و اضافات وجود حق و ثانیه ما یراه الاحول دانسته و گفته اند ، نسب و اضافات و ظهورات شیء همان شیء است در مقام ظهور و غیر اوست در مقام بطون ، لأنه احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير مستر مستور . « از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید . »



منه اثبات هذا المذهب ، لأن بناءه على عدم تحقق الوجودات حقيقة للممكنات و تحقق معيته تعالى بالمعنى المذكور مع الأشياء غير مناف لتحقيق الوجودات للممكنات . هذا ، و قد عرفت المفسد التي يرد على هذا المذهب .

و اورد عليه العارف المتأله الشيرازى ايضاً ب : أن فيه النظر من وجوه :

الاول - ان كون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الماهيات من الجواهر و الاعراض ، غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل ، فان بعض افراد الموجودات ممّا لا تفاوت فيها بحسب الماهية ، مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحداً وحدة حقيقة متساوياً الى الكل . فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى ، بل فى نسبتها وارتباطها اليه ، بان يكون<sup>۱</sup> نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض آخر .

نقول : النسبة<sup>۲</sup> من حيث انها نسبة امر عقلى لا تحصل ولا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شئ من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتاً احديّة والمنسوب ماهية و الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى نسباً من التقدم و التأخر والعلية والمعلوية ، ولا

۱ - تفاوت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر بنا بر مبنای عرفا باصل وجود برنمی گردد و ناچار تفاوت و اشتداد در ظهورات و مظاهر اصل و احدست و اصل واحد، جلوه های مختلف دارد ، چون عرفا ادله نفی تشكيك را تمام دانسته و تشكيك خاصى را نپذيرفته اند و تفاوت را بآنحاء ظهورات ارجاع داده اند . براى بحث تحقيقى رجوع شود بمقدمه و حواشى نگارنده بر تهديد القواعد و حواشى آقا محمد رضا برمقدمه شرف الدين قيصرى (جلال آشتياني) .

۲ - مكرر عرض شد كه مراد عرفا از نسب و اضافات ، ربط و نسبت اشراقى است نه نسب مقولى و مراد از جوهريت اصل وجود و عرضيت وجودات امكانى ، جوهر و عرض مصطلح حكما نمى باشد . رجوع شود به تحقيق رشيق آقا محمد رضا در اصطلاح جواهر و عرض بمشاي عرفا ، حقير نگارنده ، اين حاشيه را كه رساله اى مستقل است در مقدمه قيصرى نقل نموده است .

اولوية ايضاً لبعض افرادها بالقياس الى بعض ، لعدم حصولها و فعليتها في نفسها و بحسب ماهيتها ، فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتأخر فيها ؟ .

الثاني - ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية ، يلزم كون الواجب ، تعالى ، ذامائية غير الوجود ، بل ذاماهيات متعددة متخالفة و سيجب ان لا ماهية له تعالى ، سوى الانية ، وان كانت النسبة بينها و بين الواجب ، تعالى ، تعلقة ، و تعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما و تحققهما ، فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على اتسائها و تعلقها ، اذلا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها ، فانا كثيراً ما تصور الماهيات و نشك في ارتباطها الى الحق و تعلقها به ، تعالى ، بخلاف الوجودات ، اذ يمكن ان يقال ان هو ياتها لا يغير تعلقها و ارتباطها ، اذ لا يمكن الاكتناء بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله ، كما بين في علم البرهان و سنبين في هذا الكتاب ، انشاء الله .

الثالث - ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضاً متكثرة كالوجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب ، و بعضها ابتزاعي كوجودات الممكنات ، فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات ابتزاعي و وجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الأمر الأتزاعي

١ - واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى وجوده المفيض للأشياء روابط و نسب و اضافات محضة ، لاشياء لها الربط و الاضافة و لذا لا يكون للوجود الامكاني استقلال و تمامية بل كه به نفس ارتباط بحق متحقق . بنا براین کلیه مناقشات مذکور در متن اصلاً به مسلك عرفا وارد نمی باشد . ظواهر قول آنان اگرچه متحمل اشکالات و مناقشات است ولی بعد از تأمل و دقت و مراجعه بافکار آنان عدم ورود این مناقشات و نظایر آنها اظهر من الشمس می باشد . و يجب علينا ان لا نبادر بالاشكال و الايراد قبل التعمق والتدبر - والله يقول الحق و يهدي السبيل -

المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك : فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى ، والوجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً ، بل نقول لأفرق بين هذا المذهبين فى ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهوماً كلى شامل لجميع الموجودات ، سواء كان مابها الوجود نفس الذات او شيئاً آخر ارتباطياً كان اولاً ، فان اطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته ، لكان ذلك بالاشتراك » انتهى .

اقول : ما ذكره جيداً ان قوله : بخلاف الوجودات ، اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا يغير تعلقها (الى قوله) كما يتن فى علم البرهان ، ستعلم انشاء الله تعالى ، مافيه .

فان قلت : هل - بل يرد . . . ظ - يرد على هذا المذهب ايضاً انه لاشك ان الوجود العام البديهى منتزع من الممكنات الموجودة ، فمنشأ الانتزاع ان كان الوجود الحقيقى ، ولم يكن له منشأ انتزاع سواء فيكون الوجود العام لازماً مساوياً للوجود الحقيقى ، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام فى الخارج ، وانما تغايرها له فى لحاظ العقل فقط ، و هذا امر لا يشك فيه احد من ارباب العقل ، واذا كانت الهويات الممكنة متحدة فى الخارج بالوجود العام ، يجب ان يكون متحدة بالوجود الحقيقى ايضاً ، لان كل شئ يكون متحداً مع اللازم المساوى يكون متحداً مع ملزومه ايضاً ، فالهويات الممكنة لما كانت متحدة مع الوجود المطلق الذى هو لازم مساوٍ للوجود الحقيقى ، يجب ان تكون متحدة مع الوجود الحقيقى ايضاً ، و حينئذ يلزم ان يكون الوجود والموجود كليهما واحداً ، مع ان بناء هذا المذهب على ان الوجود واحد ، والموجود متكرر ، وان كان منشأ انتزاع الوجود المطلق هو الهويات الممكنة ، ولاشك انها مختلفة متغايرة بانفسها ، فيلزم ان ينتزع مفهوم واحد من امور مختلفة بذواتها وحقائقها ، و هذا غير جائز ، لما حقق من ان مابها الاشتراك العرضى تابع لمابها الاشتراك الذاتى ، مع انه لا معنى لأنتزاع الوجود من الماهيات الممكنات من حيث انها ماهيات .

قلت : الحق ان هذا الايراد غير وارد على هذا المذهب ، لان للقائلين به ان يقولوا : ان الوجود المطلق كما ينتزع من الوجود الحقيقي الذى هو الواجب بالذات ينتزع من الهويات الممكنة ايضاً ، باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقي و هو اعنى الوجود المطلق مقول بالتشكيك وله حصص مختلفة بالكمال و النقص و الشدة و الضعف كل حصّة منها ينتزع من موجود خاص ، فاكمل الحصص ما يكون مبدأً انتزاعه الوجود الحقيقي ثم الحصّة التى لها ارتباط بالوجود الحقيقي بلا واسطة موجود آخر ، وهكذا والوجود المطلق الاثباتى ينتزع من تلك الحصص المختلفة بالكمال والنقص ، وهذا ليس بمحال ، لان المحال ان ينتزع مفهوم واحد من حقائق مختلفة بذواتها من جميع الوجوه ولم يكن متفقة ولا مشتملة على الامور المتفقة او الامر المتفق ، ولم يكن ايضاً منتسبة الى امر واحد ، ولم يكن اختلافاً فيها ايضاً فى نحو الحصول اعنى الكمال و النقص اما اذا كانت الامور المتباينة احداً لاقسام المذكورة ، فلا مانع من ان ينتزع منها مفهوم واحد ، فالوجود المطلق لما كان له حصص مختلفة بالكمال و النقص فقط فيمكن ان ينتزع منها مع كونه مفهوماً واحداً ، كما ان مفهوم السواد ينتزع من الأفراد المختلفة بالشدة والضعف مع كونه مفهوماً واحداً ، وكذا النور و غيرهما من الماهيات المقولة بالتشكيك ، بل يمكن ان يقال جميع الهويات لما كانت منتسبة الى امر واحد هو الوجود الحقيقي و مرتبطة به فصارت لاجل هذه النسبة التى هى امر واحد ، مبادئ لا تتزاع مفهوم واحد .

فان قلت : الوجود للممكنات على هذا المذهب مجرد الاعتبار و ليس للممكنات وجود ، فكيف يكون له حصص ينتزع منه الوجود المطلق ؟ .

قلت : لهم ان يقولوا : ان هذه الحصص ايضاً اعتبارية ، وهم يلتزمون ذلك بناءً على مذهبهم ، الا ان هذا ليس حقاً فى الواقع ، فبعد ابطال هذا المذهب على ما قررنا سابقاً يبطل هذا ايضاً .

## المبحث الثالث عشر

فی تفصیل القول فی وحدة الوجود و ذکر ماقیل فیها و احقاق ما هو الحق و ابطال ما هو الباطل .

اعلم : ان ما وصل الینا من قدماء الصوفیة فی بیان وحدة الوجود ، هو ان الوجود واحد هو الواجب ، تعالی شأنه ، و هو سار<sup>۲</sup> فی هیاکل الممكنات ، لكن لا بطریق الحلول و العروض ، بل سریاناً مجهول الكنه ، و یقولون ادراكه موقوف علی المكاشفة و المشاهدة و لا یمكن فهمه بطریق الاستدلال و النظر . ثم جمع من المتأخرین الذین جمعوا بین الذوق و النظر تشمروا لتصحیح وحدة الوجود علی مذاق العقل ، فذهب كل واحد منهم الی طریق ، فلا بد لنا من ذكر هذه الطرق و تحقیق القول فیها ، حتی یظهر جلیة الحال .

۱ - باید باین نکته نیز واقف بود که مقام ذات و مرتبه بطون و خفاء و حقیقت صرفه وجود مبسراً از جمیع تعینات است از جمله تعین وجوبی ، لذا بمقام ذات اضلاق وجوب وجود یا موجود نیز از باب ضیق خناق است و مقام وجوب وجود همان مرتبه احدیت است که اول تعین عارض بر ذات است .

« به بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا »

۲ - و اعلم ان مرادهم من السریان ، هو السریان الفعالی لان سریانة فی الممكنات و تجلیه فی المظاهر ، انما یكون بسریان نوره و ظهوره بحسب فیضه المقدس فی المجالی و الملابس و احاطه ذات او نسبت بخلائق ، احاطه قیومیه است که هر موجود صادر از حق باندازه وجود خود متقوم بحق است نه آن که تمام هویت حق مقوم ذات او باشد ، چون مقید بما هو مقید ، تاب تحمّل جاوه مطلق را بوصف اطلاق ندارد و ان الافاضة بقدر المستفیض لذا معیت مطلق با مقید از طرف مطلق است و از جانب مقید سهم قرب و تقوم بحق بقدر وجود مقیدست نه بحد وجود مطلق . لذا نسبت او بکلیه مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بُعد متفاوتند .

آن نه روئیت که من وصف جمالش دانم این حدیث از دگری پرس که من حیرانم اگر در کلمات اهل عرفان می بینی که حق مطلق عین خلق مقید است بدان که مراد عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاست و مطلق ساری در اشیا وجود ←

الطريقة الأولى - مذكّره الأكثر و هو انه كما ان الطبيعة الكلية لها ثلاث اعتبارات : احدها ، بشرط اللاتعیّن ، وبهذا الإعتبار یسمی مادة عقلية ، وهی لیست موجودة فی الخارج .

وثانیها - بشرط التعیّن ، وهی بهذا الاعتبار عین الشخص الموجود فی الخارج .  
و ثالثها - لا بشرط التعیّن ولا بشرط عدمه . بل اعتبارها مطلقه عنهما ، و بهذا الاعتبار یسمی کلیّاً طبعیّاً . و قد وقع الخلاف فی تحقیقه فی الخارج كما هو مسطور فی الكتب ، كذلك لحقیقة الوجود التي هی منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهي العام ثلاث اعتبارات نظراً الى تعیّنات الماهیات : احدها - بشرط عدم الماهية و عدم التعیّن مطلقاً ، و هو بهذا الاعتبار حقیقة الواجب ، تعالی ، عند الحكماء .

و ثانيها - لا بشرط تعیّن من التعیّنات الماهیات ولا عدمه ، و هو بهذا الاعتبار حقیقة الواجب ، تعالی ، عند الصوفية .

و ثالثها - بشرط تعیّن من تعیّنات الماهیات ، و هو بهذا الاعتبار عین الممكن ، فحقیقة كل ممكن اعبارة عن حقیقة الوجود المخلوطة مع تعیّن ماهية من الماهیات ، و

→

عام است و این گفته همانست اهل حکمت گویند : بسیط الحقیقة كل الاشياء - آنچه که از سنخ خودست و قیود وارد بروجود حاکی از تنزل ذات درکسوت مظاهر از سنخ بسیط نمی باشد ، لذا گفته اند « ليس بشئ منها » من الاشياء - این که گفته اند مظاهر وجود متحدند باوجود مطلق ، اتحاد در مقام جمع را گویند ، که عین مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصیل ، و این که گویند ، سوى الله اضافات و نسب حقند ، نسب اشراقی را قصد کرده اند ، نه نسب مقولی ، چون نسبت فیاض مطلق بأشياء نسبت ماهوی نیست تا چه رسد با ضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد ( جلال الدین آشتیانی ) .

۱ - ملاحظه می شود که با مختصر توضیح جمیع اشکالات وارده مرتفع می شود ، و توضیح کلام آن که این اعاضم چون وجود را مطلق از جمیع قیود حتی اطلاق می دانند و مطلق حتی از قید اطلاق را که از فرط تحصّل و فعلیت و تمامیت در مقام خفاء و غیب و بطون صرف قرار دارد و با هیچ موجودی از این جهت ارتباط ندارد و لذا در

←

هذه الحقيقة ان اخذت لا بشرط التعيّن فهي حقيقة الواجب ، تعالى شأنه ، و ان اخذت بشرط تعيّن الماهية ، فهي حقيقة الممكن ، فموجودية حقيقة الممكن بهذا الوجود و التعيّن الذي هو الماهية امر اعتباري اعراض لحقيقة الوجود و هذا محصل هذا التوجيه .

و یرد علیه علی ماذکره بعض المحققین ، ان الکلی الطبعی امر مبهم<sup>۲</sup> لا یتحقق

→

مقام تنزه صرف قرارداد و آیات و روایات داله بر تنزیه صرف باین مقام ناظرند و این حقیقت بالحاظ تنزل از مقام صرافت چون اعتبار هر قیدی با او ملازم است با تجلیئی از تجلیات و ملازمست با تنزل از مقام اطلاق حقیقی و یکی از تنزلات وجود که مرتبه سوم از تنزل و تجلی محسوب می شود مقام خلق و امکان است و مقام خلق مقام تعین وجودست بصورت خلق و چون وحدت و اطلاقی است نه عددی، تنزل از مقام اطلاق و ظهور بکسوت خلق ملازم با تجافی وجود از مقام ذات نمی باشد و چون وحدت را عددی فرض کرده اند خیال کرده اند که يك حقیقت بدون قبول فیودهم حق است هم خلق است ندانسته اند که : کل جوز مدور ، لاکل مدور جوز .

۱ این عروض غیر از عوارض مصطلح در فن حکمت و میزان است این عروض عبارتست از قیود وارد بر مقام صرافت وجود بلحاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی و این منافات یا هیچ اصلی ندارد و وحدت اطلاقی می شود باعتبارات تنزلات و قبول قیود مختلف در عین وحدت با حکام متضاده متصف باشد ، مثل این که حق اول با حفظ وحدت با جمیع متباینات در درجه واحد معیت دارد درازمنه و امکانه مختلف موجود است بدون آن که نقص بر آن وارد شود و غفلت از سر و حدت اطلاقی این همه اشکال بار آورده است و هر کس بقدر فهم خود ایرادی کرده است و بلحاظ همین اطلاق ذاتی وجودست که هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن بر آن صادق است .

۲ - و اعلم انه لا یرد علیه ماحقق فی امر الطبعی و نسبت به الی افراده الخارجیة ، لان الماهیات من جهة ابهامها الذاتی تحتاج الی الامور الزائدة علیها الخارجة عنها و اما طبعی وجود که همان نفس طبیعت باشد که به حسب اصل ذات معرا از جمیع تعیناتی است که از ناحیه تنزل وجود عارض بر وجود می گردد ، در تحقق نه آن که تها محتاج به منضّمات نمی باشد بل که جمیع عوارض و لوازم زائد بر آن منبعث از حاق ذات طبعی وجود می شود ، و از جمله شؤون و احوال آن تجلی علمی احدی است در احدیّت و ظهور بصور کثرات علمی ناشی از تجلیات اسمائی در واحدیّت و تنزل بصور خلقی

←

فی الخارج الابضم تعین من التعینات ، بخلاف حقیقة الوجود ، فانها موجودة بذاتها من غیر احتیاج الی ضم تعین من التعینات ، فهو فی تحقّقه غنی عن عروض عوارض من تعینات الماهیات و غیرها ، فکیف یصیر معروضاً لتعین الممكن ، و الفرض ان حقیقة الوجود اذا اخذت لایشرط انضمامها الی تعین من تعینات الماهیات - فان كانت مبهمه غیر متحقّقه فی الخارج ، فیلزم «عیاداً بالله» ان لایكون واجب الوجود موجوداً خارجاً عن الممكنات ، بل یكون تحقّقه فی ضمن الممكنات ، و ان كانت

→

در مقام خلق و ابداع و تکوین . سرّ کلام و لبّ آیات مرام در اینجاست که طایع کلیه از سنخ ماهیات بالذات فاقد تشخیص و تعین و ذاتاً خالی از انحاء تحصیلاتند و چون وجود و تشخیص زائد بر آنهاست شاید که مقوم و منشأ تجوهر ذات آنها امری و منشأ تحصیل خارجی آنها چیز دیگر باشد ، مثل ماهیت جنس و نوع که منشأ تقرّر اجزاء ماهوی آنها ، اجزاء جنسی و لواحق فصلی است ولی سبب تشخیص و تحصیل خارجی آنها چیز دیگر است ، و ماهیت بهمین جهت هرچه از وجود و لوازم آن دورتر باشد ابهام و عدم تحصیل آن تام تر و از تحصیل و تشخیص عاری ترند ، ولی سنخ وجود هرچه بقیود ماهوی نزدیکتر شود ، ضعف آن بیشتر و دائره کمال آن تنگتر و هرچه از قیود و عوارض غیر سنخ خود دور شود تمامتر و فعلیت آن شدیدتر شود تا برسد بمقامی از سعه و اطلاق که از نهایت کلیّت و اطلاق قبول اسم و رسم نیز ننماید و در هیچ مظهری از مظاهر نگنجد و غیر را در مقام بی مقامی خود راه ندهد و اصلاً غیری باین اعتبار باقی نگذارد .

لذا عدم قید در وجود حاکی از نهایت صرافت است و لسان او در این مقام « لمن الملك اليوم » است و عدم قید در کلی طبیعی ماهوی حاکی از نهایت ضعف و ابهام است ، و لسان آن در این مرتبه « از ضعف بهر جا که نشستیم وطن شد » می باشد . —  
—المخرره جلال الآشتیانی—

۱ - گفتیم که تعینات لاحق بر وجود بواسطه کلی طبیعی وجود متحقّقند ، چون منبعث از اصل وجودند و قائمند باصل طبیعت وجود نسبت اصل وجود باین تعینات ، نسبت اشراقی و انبساطی است و تعینات لاحق بر ماهیّت سبب تحقّق کلی طبیعی از سنخ ماهیات می باشند ، چون این تعینات بحسب عقل عارض و لاحق بر ماهیّتند و بحسب خارج ماهیت از ناحیه عوارض فردی و لوازم وجود متحقّق می شود .



متحقّقة فی الخارج فی غنیة فی تحقّقها عن العروض . ثم لا یخفی ان حقیقة الوجود مع قطع النظر عن انضمامها الی تعینات الماهیات ، یکون متعینة لانه لا یتصور ان یکون شیء متحقّقاً فی الخارج ولا یکون متعیناً ، و مع ذلك صرح الاکثر منهم بان حقیقة الوجود التی هی حقیقة الواجب ، تعالی شأنه ، مطلقة فی حد ذاته عن التعین والتقیید وانما یتصرّف متعیناً بانضمامه الی تعینات الماهیات .

قال بعض محقّقی العرفاء : الممكن هو الوجود المتعین ، فامکانه من حیث تعینّه و وجوبه من حیث حقیقته ، و ذلك ان التعین نسبة عقلیة ، فهی بالنسبة الی المرجح واجبة للمتعیّن ، والتعیّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معین تعینّه القابل المعین للوجود بحسب خصوصية الذاتی ، فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود عنه و تعین تعیناً آخر و ینعدم التعین الاول ، اذ نفس التعین هو الواجب للوجود الحق الساری فی الحقائق ، بمعنی انه شرط لظهوره فی المراتب لا لتحققه فی ذاته والا لا یقلب الواجب ، ممکناً ، و لیس کل تعین معین واجباً له علی التعین الالموجباته والوجود المتعین لا ینقلب عدماً بل ینقلب بتعیناته بتعینات آخر غیر تعینات قبلها ، فیحقق من هذا حقیقة الامکان للتعین المعین ، و هو نسبة عدمیة فی الوجود ، فهو بین عدم و وجود فمهمارجع الحق الی نور الوجود علی ذلك الوجه المعین ، بقی موجوداً . والتحقیق انه لا یتبقی آئین ، بل یتبدل مع الآنات ، و ان اعرض عنه التجلی الوجودی ، انعدم و عاد الی اصله . هذا اصل الامکان .

و اما اسم الغیر والسوی للممکنات ، فذلك من حیث امتیازاتها النسبیه والذاتیة

۱ - تعین و عدم تعین مستعمل در وجود ، غیر تعین مصطلح در ماهیات است ، وجود غیر متعین ، یعنی وجود مبّرراً از حدود عدمی و ماهیت غیر متعین ، یعنی مفهوم مبهم که در تحقیق خارجی محتاج بوجود است لذا در حقیقت ماهیات از عوارض وجود و ناشی از تجلیات وجود است . با این توضیح اکثر این قبیل از اشکالات که در شرح مقاصد و مواقف و در برخی از کتب حکمیه موجود است مرتفع می شود ( جلال آشتیانی ) .

بالخصوصيات الاصلية ، فهي من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض . واما غيريتها  
لوجود المطلق الحق ، فمن حيث ان كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود  
الواحد بالحقيقة يغير الآخر بخصوصية ، والوجود الحق لا يغير الكل ولا يغير  
البعض ، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له ، فهو لا ينحصر في الجزء ، ولا  
في الكل ، فهو مع كونه فيهما عينهما لا يغير كلاً منهما في خصوصهما ، ولكن غيريته  
في احدية جمعه الاطلاقى ، مطلقة عن الكلية والجزئية والاطلاق ، فما في الحقيقة  
الوجود مطلق و وجود مقيد ، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة ، والاطلاق والتعيّن  
والتقيد نسب ذاتية له ، وتلك المعانى والنسب ليست زائدة عليها الا في التعقل دون الوجود ،  
فلا تمايز ولا تغاير الا في التعقل ولكن العقول الضعيفة يغلط » ، انتهى .

و قال ايضاً : « وجود الممكنات ، ليس يغير الوجود الحق الباطن المجرد عن  
الأعيان والمظاهر الانسب واعتبارات ، كالظهور والتعيّن والتعدد الحاصل بالاقتران  
وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التى تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر .  
فالوجود اعتباران : احدهما - من حيث كونه وجوداً فحسب ، وهو  
الحق ، وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم  
ولانسبة ولا حكم ، بل وجود بحت .

والاعتبار الآخر - من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره على اعيان  
الموجودات ، وهو سبحانه اذا اعتبر تعيّن وجوده يقيّد بالصفات اللازمة لكل  
متعيّن من الأعيان الممكنة ، فان ذلك التعيّن والتشخص يسمى خلقاً وسوى وينضاف  
اليه سبحانه ، اذ ذاك كل وصف و يسمى بكل اسم و يقبل كل حكم ويتقيّد بكل رسم  
و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم ، وذلك لسريانه في كل شئ بنوره  
الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول في الأرواح و الأجسام ، و لكن

---

١ - رجوع شود به اوائل نصوص صدر الملة والدين و قدوة ارباب الحق واليقين  
صدر الدين محمد بن اسحاق قونوى - رض - و مقدمه جامى برنص النصوص نگارنده در  
مقدمه و حواشى خود بر نصوص مفصل دراين باب بحث کرده ام .

کل ذلك متى احب و كيف شاء ، و هو فی كل وقت و حال قابل لهذين الحكيمين المذكورين المتضادين بذاته لا بامر زائد عليه ، اذا شاء ظهر بكل صورة ، و ان لم يشأ لا ينضاف اليه صورة ، لا يقدح تعينه و تشخصه و اتصافه بصفاتھا فی کمال وجوده و عزته و قدسه ، ولا ينافي ظهوره بها و اظهار تقييده بها و باحكامها غناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود واطلاقه عن كل القيود ، بل هو الجامع بين متمثلاتها و متخالفاتها ، فتألف (وتختلف) انتهى .

ولا يخفى انه يظهر من العبارتين المنقولتين كليهما ، ان حقيقة الأشياء التي هي الوجود هي الواجب ، تعالى ، و تعيشاتها التي هي امور اعتبارية هي الممكن ، وان الواجب ، تعالى ، ليس الا الوجود المطلق البحت البريء عن التعيين ، و اذا صار متعينا ، فهو الممكن ، ولا تفرقة بين المطلق و المتعين الا فی التعقل دون الخارج .

وغير خفي ان حقيقة الوجود من حيث هو وجود متحققة فی الخارج مع قطع النظر عن انضمامها الى تعيّنات الماهيات ، و اذا كانت متحققة يكون متعينة كما عرفت .

و ايضاً يجب ان يكون لحقيقة الوجود التي هي الواجب تحقق فی الواقع والخارج مع قطع النظر عن جميع المجالي و المظاهر ، كما عرفت فی المبحث العاشر ، فكيف يكون الفرق بين الوجود المطلق وهو الواجب و المقيّد الذي<sup>۲</sup> هو الممكن بمجرد

۱ - نصوص چاپ نگارنده ط مشهد با حواشی آقامیرزاهاشم رشتی ، با شرح حقیر - آشتیانی -

۲ - مراد شیخ قونوی بعد از تصویر و تعقل تام در نحوه وحدت وجود معلوم می شود ، چون بنابر مسلک عرفا وجود و موجود واحدست نه بوحدت عددی لذا تصریح کرده اند بوحدت وجود و موجود درعین کثرتهم ، چون لازم وحدت اطلاق کثرت است و نی کثرت واقع در سلك وحدت ، لذا ممکن دارای مقام و مرتبه ای جدا از اصل وجود نیست و گرنه وحدت اصل وجود اطلاق نمی بود و قوله : هو الظاهر و الباطن . در حق وی صدق نمی کرد و چون تعین امکانی و عین ثابت ظاهر بظهور وجود حق ملاء تحقق ممکن است و ظهور آن از جانب حق است و این ظهور عارض بر خفاء و ظلمت ذاتی امکانی مستند است بحق از این باب که نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعین  
←

التعقل .

ثم انه استدل بعضهم على ان حقيقة الوجود التي هي الواجب ، تعالى ، مطلقه ، بانه لاشك ان مبداء الموجودات موجود ، فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجودا وغيره ، لا جاز ان يكون غيره ، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود ، والاحتياج ينافي الوجوب ، فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود ، فان كان مطلقاً ثبت المطلوب ، و ان كان متعیناً يمتنع ان يكون التعین داخل فيه ، والتركب الواجب ، فتعيّن ان يكون خارجاً في الواجب محض ماهو الوجود ، والتعيين صفة عارضة .

ثم قال : فان قلت : لم لا يجوز ان يكون التعيّن عنه ؟

قلت : ان كان التعيّن بمعنى مابه التعيّن ، يجوز ان يكون عنه ، لكن لا يضرنا فان مابه تعينه اذا كان ذاته ، ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والاتسلسل ، وان كان بمعنى الشخص ، لا يجوز ان يكون عنه ، لانه من المعقولات الثانية التي

→

ثابت نسبت امکانی است گفته اند ممکن متعیّن همان حق متجلی و متنزل است که وجود آن از حق و امکان امری عقلی است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است چون لا مؤثر فی الوجود الا الله . لذا همین قونوی در مفتاح کرازا تصریح کرده است که ممکنات یعنی وجودات امکانی قطع نظر از تجلی و ظهور حق او هام و اباطیلند ، و با تجلی ناشی از مشیت و اراده حق ، حق و حقیقتند و لامجاز فی الوجود و گوید باین اعتبارست که اهل الله در مقامی گفته اند : لامجاز و لا باطل فی الوجود و الوجود در جائی گویند : ماسوی الله او هام و اباطیلند و قد جمعنا بین القولین .

۱ - قونوی و اتباع و اتراپ او تصریح کرده اند که حقیقت وجود ، یعنی اصل وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود از جمله اطلاق اختصاص دارد بحق و ممکن موجود ، حقیقت وجود نمی باشد بل که ظهور حقیقت وجودست ، پس قائم و متقوم است به حقیقت وجود که وجود مطلق باشد ، چون وجود مطلق در مقام و مرتبه اطلاق قید نمی پذیرد ، قید بفعل اطلاق او عارض می شود و در مقام رجوع بحق باسم معید و مفنی و باطن و وارث جمیع تعینات ملفی می شود ، نمی ماند مگر حق -

دیدیم جهان وادی ایمن شده هر چیز نخلی زهر نخل انا الله شنیدیم  
کما قال ابن المصنف شعراً المولی احمد التراقی المتخلص ب: صفائی (جلال).

لا یحاذی بها امر فی الخارج» انتهى .

اقول : مابه التعیّن هو الشخص ، و الحق ان الشخص هو نشأة الوجود ، كما تقدم فی المبحث الثامن ، و حیث یندفع جمیع ماذکروه .  
و کذا یندفع ما قبل : « انا سلمنا ان التعیّن عینه ، لكن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبار کونه تعیناً ، و السابق فی الاعتبار هو اللاحق بالوجود و المبدئية » انتهى .

وذلك لان الشخص اذا کان ماذکر، یكون عین الذات لا ینفک عنه و لا یكون شیئاً علیحدة ، و المباشرة بمحض الاعتبار لا یقدح فیما نحن بصددہ من ان تعینہ لیس بانضمامه الی تعینات الماهیات . فظهر ان الحق الحقیق بالتصدیق ، ان للوجود الواجبی تعیناً هو عین ذاته مع ذاته مع قطع النظر عن انضمامه الی تعینات الماهیات، و حیث یبطل المذهب المبنی علی ان حقیقة الواجب هی الوجود المطلق ..

قال العارف المحقق الشیرازی : « ثم ان الدائر علی السنة بعض المتصوفة ان حقیقة الواجب هو الوجود المطلق ، متمسکاً بانه لا یجوز ان یكون عدماً او معدوماً ، وهو ظاهر ، و لا ماهیة موجودة بالوجود او مع الوجود تعلیلاً او تقييداً ، لما فی ذلك من الاحتیاج و التركيب ، فتعیّن ان یكون وجوداً ، و لیس هو الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمركب ، او مجرد المعروض فمحتاج ، ضرورة احتیاج التقييد الی المطلق ، و ضرورة انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود » و هذا القول منهم ، یؤدی فی الحقیقة الی ان الواجب غیر موجود، و ان کل موجود حتی القاذورات

۱ - و لا یخفی علیک و علی غیرک من الناظرین فی کلماتهم : تعین در کلمات ارباب معرفت دو اطلاق دارد ، یکی همان تعین مصطلاح ارباب حکمت است که گفته می شود تعین واجب الوجود لازم یا عین ذات اوست و مراد از تعین در این جا تمیز است و تعین بمعنای دیگر همانست که مکرر تصریح می نمایند که حقیقت وجود ، یعنی وجود مطلق مبّرّا از کافه انحاء تعین حقیقت حق است و وجود متعین باطلاق فعل و مقیدات اثر او هستند .

واجب ، تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، لان الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادہ . وماتوهموا من احتیاج الخاص الى العام باطل ، بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص ، نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين ، و اما اذا كان عارضاً فلا .

۱ - ملاحظه می شود که ملاصدرا با آن همه ممارستی که در کلمات عرفا دارد ، بین اطلاق مفهومی و اطلاقی خارجی خلط کرده است و همین خلط سبب شده است که چند ایراد محکم بقابل وارد نماید ، ولی همین که اطلاق را باطلاق خارجی حمل کردیم تمام اشکالات مندفع می شود . و این که گویند : خاص و مقید ، محتاج بعام و مطلق است ، در مطلق و عام و کلی خارجی تمام است نه در کلی و عام و مطلق مفهومی ، چون در کلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معلول و در مفهومی کلی در ضمن جزئی و عام در ضمن خاص و مطلق به تبع مقید موجود می شود و لذا هر چه وجود از مقام اطلاق حقیقی دور شود قیود آن زیاده تر می شود و امکانات و عدمیات در آن متضاعف گردد. و ظهر مما ذکرنا ان ما ذکره صدر الحکما لا يتوجه علی مارامه القائل .

۲ - در کلمات عرفا اصطلاحات در کثیری از موارد مورد دقت قرار نمی گیرد ، مثل اینکه این جماعت بوجود ممکن وجود خاص و جزئی اطلاق می نمایند و چون حق در مقام ذات تعین ندارد و اطلاق وجود نیز بر آن حقیقت روانیست چون اطلاق موجود جهت تفهیم است نه آنکه اسم حقیقی حق باشد و از طرفی حق چون در مقام ظهور در اسماء و اعیان و مجالی اسماء و اعیان مقید بمرتبه خاص نمی باشد بآن وجود مطلق و طبیعت غیر مقیده اطلاق نموده اند با آنکه خود منشأ هر قید و تشخص است بآن حقیقت وجود متشخص اطلاق نمی نمایند ، خلط بین اصطلاحین سبب اشکالات شده است . محقق قیصری در رساله ئی که در این باب نوشته است گوید : « قد کشف لی ، ان وعدته تعالی لیست وحدة شخصية ولا نوعية ولا جنسية بل امر یفایر هذه الوجودات ... » مراد قیصری از وحدت شخصی وحدت عدیست که مقیدست بقید خاص . رجوع شود برمسأله اساس الوجودانية چاپ مشهد ص ۵۰ .

۳ - مراد عرفا از وجود عام و مطلق عام و مطلق از سنخ طبایع و ماهیات نمی باشد ، بل که مراد از عام وجود سعی و اطلاقی لابشرط غیر مقید بقیود از جمله لابشرطیت

واما قولهم : يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشأها عدم الفرق ما بالذات وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب ، كسائر لوازم الواجب ، مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها .

فان قيل : يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق ، مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود

→ است و قهراً وجودات خاصة محدوده از جمله وجود مقید بـلا بشرطیت متقومند باین وجود عام ، چه اطلاق و عموم و کلیت در اصل وجود دلیل بر تمامیت ذات و تعری از جهات عدمیه است لذا مقوم وجود خاص و جزئی است ، آن خاص و جزئی که منشأ تشخیص عام است وجود خاص است که مفهوم کلی و عام ماهیت بآن متشخص و متحقق میباشد . بناءً علی هذا اصل اطلاقی وجود با آنکه از نهایت تمامیت و قوت وسطوت در نهایت خفاء و غیبت الغیوب است معذک منشأ تقوم همه حقایق است و چون اصل حقیقت منحصرست در فرد واحد واجب بالذات و منشأ انتزاع وجوب است بضرورت ازلیه - جلال آشتیانی -

۱ - این دلیل را دیگران نیز در اثبات وجود مطلق آورده اند و قاضی عضد و ملاسعد و میرسید شریف بهمین نحو که دیده می شود بر آنها اشکال کرده اند ولی اشکالات شارح مقاصد و مواقف بر قائلان بوجود مطلق ناشی از عدم فهم آنهاست بر موز و اصطلاحات آنها وجود مطلق خازجی شامل کلیه مراتب و درجات را واجب بالذات دانند ، چون وجوب از نفس حقیقت وجود منتزع می شو دو بر آن حمل می شود بضرورت ذاتیه ازلیه ، ولانعنی بالواجب الا هذا .

باید ملتفت بود که حضرات عرفا بوجود منبسط و اصل و حقیقت وجود که وجود منبسط فعل و ظهور آنست ، وجود مطلق اطلاق کرده اند باین فرق که در وجود منبسط اطلاق قید و اصل وجود از همه قیده از جمله قید اطلاق مبرا است و بشرط لائیت و تنزه از تعینات امکانی لازمه این وجودست . رجوع شود بر مساله وجود آقا محمد رضا قمشهئی و حواشی و مقدمه حقیر بر تمهید القواعد و مقدمه قیصری (جلال آشتیانی) .

المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان» انتهى .

اقول : الوجود المطلق الذي ذكره ، اعنى ، ماهو من المعقولات الثانية ، غير الوجود المطلق الذى ذكرنا ، ان بعضهم جعله حقيقة الواجب ، وقال هذا مذهب الصوفية ، فانه الوجود المنبسط الذى هو حقيقة لا بشرط شئ .

و بيان ذلك ، انه قد تقدّم فى المبحث العاشر ، ان حقيقة الوجود ان اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ ولا يتقيد بقيد ، بل كانت مطلقة عن كل شئ حتى عن الاطلاق و مستهلكاً فيها جميع الصفات والنعوت و الرسوم والاحكام ، فهى مرتبة الذات الاحديه التى لا يتعلق بها ادراك ، وان اخذت لا بشرط شئ فهى الوجود المنبسط الذى يسمّى بالهوية السارية ، وان اخذت بشرط شئ اعنى التعيّنات الامكانية ، فهى وجود الممكن ، والوجود المطلق الاتزاعى ينتزع من كل واحد من هذه المراتب الثلاث . فالوجود المطلق الانبساطى غير الوجود المطلق الاتزاعى ، وقد صرح بذلك جمع من اكابر العرفاء .

قال العارف القونوى بعد تصوير الوجود الانساطى و تمثيله اياه بالمادة و

۱ - باين فعل اطلاقى بماده از آن جهت تعبير رفته است كه مايه و اساس خلقت و منشأ قوام خاق است ، چه آن كه هر مقيدى متقوم است به مطلق و از اين فيض سارى به ماء - نیز تعبير نموده اند بنابر تفسير يا تاويل آيه شريفه « و جعلنا من الماء كل شئ حى » و « كان عرشه على الماء ليلوكم . . . » كما قال تعالى : « خلق الموت و الحيوه ليلوكم . . . » و اما تعبير از وجود مطلق به هباء بايد دانست كه هباء داراى اطلاقات مختلف است در آيه كريمه قرآنيه نازل است - فكانت هباءً منبثاً « فى الفتوحات : « لما خلق الله القلم واللّوح و سما هما العقل و الروح ، واعطى الروح صفتين علمية و عملية ، و جعل العقل لها معلماً ، ثم خلق جوهرآ ادون من النفس الذى هو الروح و سماه الهباء - فكانت هباءً منبثاً سماه



العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان و بعده عن حضرة الوجود ، واسره في ايدي الكثرة : وقد سمّاه الشيخ العارف الصمداني الرباني ،

→

به علی بن ابیطالب علیه السلام « شیخ اکبر در همین کتاب فرموده است : « بدء الخلق الهباء و اول موجود فيه الحقيقة المحمدية » وقال فيها ايضاً « لما اراد بدء الخلق - العالم - خل - على حد ما علمه ... ان فعل عنها حقيقة تسمى الهباء و هو اول موجود في العالم ، و قد ذكره علی بن ابیطالب - ع - ... فقبل منه كل شئ على حسب استعداده ، فلم يكن اقرب اليه قبولا الا حقيقة محمد - ص - و كان سيد العالم و اقرب الناس اليه - ص - و اول ظاهر في الوجود علی بن ابیطالب و كان سرّ الانبياء و الاولياء ، ثم سائر الانبياء ... » .

بعضی از ناظران در کلمات شیخ اکبر تصریح کرده اند که شیخ از شیعه در این قبیل از کلمات متأثر است . و بعضی دیگر نیز بعد از نقل کلام شیخ اعظم از کتاب **فصوص الحکم** که فرموده است خاتم الاولیاء بحسب باطن مقام ولایت مأخذ معارف و علوم جمیع انبیاء است علی الإطلاق ، گفته اند مراد شیخ از خاتم اولیاء ، مهدی علیه السلام است و شیخ در این مسأله از شیعه متأثر شده است . باید باین قبیل از فضلا گفت : عاقلان دانند شیخ از اخبار و آثار وارد از حضرت ختمی مرتبت در این مباحث و مسائل عالیه متأثر شده است و اخذ معرفت نموده است ولی آن روایات در قلوب منغمران در تعصب اثر ندارند . عجب است از نحوه فکر برخی از مدعیان عرفان از فضیلتی معاصر از قبیل دکتر محمد مصطفی حلمی بقول خود ، استاذ الفلسفه و التصوف . ایشان در مقام معرفی افکار ابن فارض در مواردی که ابن فارض از علی علیه السلام به - ارفع عارف - تعبیر می نماید و نیز در آنجا که عترت را مقدم بر صحابه می دارد و علی را نیز بالوصایه مأخذ معارف اولیاء می داند و شارحان تائیه نیز او را تأیید نموده و به نقل آثار وارد از طرق عامه مقصود ناظم عارف را تقریر می نمایند ، آقای حلمی اصرار دارد که آن سه خلیفه حشره الله معهم ، ذره ای در فضائل و مناقب و علم و معرفت از علی عقب نمانده اند و علی علیه السلام بوجه من الوجوه بر آنان تقدّم ندارد و بر شارح قصید عارف نحریر سعیدالدین فرغانی و دیگر شارحان ایراد نموده است که چرا در مقام شرح کلمات ناظم ابن فارض چنین سخنی گفته اند . بگذریم از این که حلمی ←

محيي الدين الاعرابي الحاتمي ، في مواضع من كتبه، نفس الرحمان و الهباء والعنقاء. اذا عرعت هذا فاعلم ان بعضهم صرح: بان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق الاتزاعي، و هو زندقه صرفه ، كما تقدم في كلام العارف الشيرازي ، و هذا المذهب لظهور بطلانه فلا يحتاج الى التعرض له . و صرح بعضهم بان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط و غرض اكثر الصوفيّة من الوجود المطلق هو هذا المعنى اعني الحقيقة لا بشرط شئ .

قال بعض العرفاء : « كما يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبي و على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق متخالفة ، يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب، تعالى، كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ، و يكون هذا المفهوم الزائد امراً

→

در مواردی که (الف) درصدد بیان غوامض و مشکلات عرفانی برمی آید باندازه نسی راجل و ضعیف است که آدمی را گرفتار حیرت می نماید و اگر امور مربوط به تتبع و مباحث نقلی را از آثار او و امثال او جدا کنیم چیزی برای آنان باقی نمی ماند و عجب تر آن که مأخذ تحقیق و منشأ فهم اکثر عربهایی که در عصر ما در تصوف اثری دارند، نوشته و گفته مستشرقان است که خود آنها نیز در حد فهرست نویسی و کتاب شناس حق سخن دارند نه اظهار عقاید و ابراز تحقیقات .

ولی سعی آنان در حد خود مشکورست چون تن بکار بزحمت می دهند و با شهریه و حقوق بسیار کم ، از کار خود غافل نمی مانند . حقیر در مقدمه بر شرح تائیه ابن فارض سعیدالدین فرغانی مفصل پیرامون آثاری که در عصر ما در عرفان بوجود آمده است با ذکر مأخذ و نقل کلمات اجله عصر بحث نموده است .

(الف) در مصر تکایا و مراکز تصوف زیادست و در تصوف نیز مثل فلسفه حفظ مفردات چندان مشکل نیست ، صحبت از تحقیقات و مسائل عمیق است و فرق بین وارد و غیر وارد ، در مسائل مهم و عمیق ظاهر می شود .

گویا مسند عرفان در آنجا هم بوجود اشخاصی نظیر نهنگ علیشاه ، پلنگ علیشاه ، سیخ علی شاه و بیخ علیشاه مملکت ما مزین است . (جلال آشتیانی).

اعتبارياً غير موجود الا في العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود » انتهى .

و صرح بعض العرفاء بان غرض الصوفية من الوجود المطلق اذا اطلق على الواجب هو الوجود بالمعنى الأول اعني الحقيقة التي يؤخذ بشرط لا ، لا الوجود الانبساطي . قال العارف المتأله الشيرازي : « اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب ، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، اي الحقيقة بشرط لاشئ ، لا الوجود المنبسط ، والا يلزم عليهم المفسد الشيعة واكثر المفسد من الحلول و التشبيه و غير ذلك مترتب على هذا ، فالتنزيه باق على حاله » انتهى كلامه بادنسى تفاوت .

اقول: هذه المراتب الثلاث من الوجود، اعني الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لا بشرط شئ، والحقيقة بشرط شئ، اما يكون متخالفة متباينة في الواقع ونفس الأمر، اولاً، بل يكون تخالفها و تباينها بمجرد العقل والاعتبار ، فعلى الاول لا يتحقق وحدة وجود ، لأنه يكون حينئذ للواجب وجود عليحدة ، وللممكنات وجود عليحدة ، و يكون هذا الوجود المنبسط ايضاً وجوداً عليحدة ، ولا يكون وجود الواجب ولا وجود الممكن ، ولا ادري حينئذ اى شئ هو ، ولم يقل بذلك احد من الصوفية ، وهذا العارف ايضاً لم يقل بذلك كما يظهر من كلماته السابقة واللاحقة ، وعلى الثاني كما هو المصرح به في كلام الصوفية و قد تقدم في العبارتين اللتين نقلناهما من بعض محققى العرفاء ، فلا يكون بين هذه المراتب فرق في الواقع ، بل الفرق بمجرد الاعتبار ، و

۱ - ولم يقل احد باعتبارية الوجود في مقام الفعل و التأثير ، اى الوجود المقيد بالاطلاق بالنسبة الى الوجود البحت و الصرف ، اى الوجود اللا بشرط الذى من تعامية ذاته غير مقيد بالاطلاق والسريان . لذا معيت ذات معيت قيومى است و اين فعل اطلاقى مقيد باطلاق داراى معيت سريانى است ولى اين سريان نيز غير سريان معهودست، چون سريانى است منزّه از حلول و چون مطابق است منشأ تحقق مقيدات

چنیندکما ممکن اطلاق المرتبة الاولى على الوجود الحق، فکذلک ممکن اطلاق المرتبة الثانية بل الثالثة ايضاً عليه ، وكيف يخرج شئ واحد بمجرد تغيره تغيراً

→

می باشد ، و چون ذات وجود دارای وحدت غیر عددیست و لا بشرطست نسبت بهر تعیننی و وحدت اطلاقى همان وحدت شخصی است غیر او از حقایق ، چه وجود منبسط و چه وجودات مقیده از تجلیات و تطورات آن يك اصل واحد متحققند و جدا از او قابل تعقل نمی باشند چون وابستگی ذاتی کافه مظاهر وجودی است و مراد از اعتباری بودن ماسوی الله ، اعتباری مصطلح منطق و فلسفه نمی باشد ، چون معتبر همان حق متجلی در مظاهر آفاق و انفس است و چون غیر حق ، ظهور حقند ظهور شیعی باشدی بحسب متباین نمی باشند چون دو متباین در عرض یکدیگر قرار می گیرند نه آن که یکی ظاهر و دیگری نفس ظهور او باشد لذا اهل تحقیق تباین بین اصل وجود و مظاهر آن وجود را ، تباین وصفی می دانند نه تباین عزلی . پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود ظهور وجودست نه نفس وجود ، لذا حق باطن و خلق ظاهرست و چون ظهور خلق از ناحیه تجلی حق و مستندست بحق گفته می شود : هو الظاهر و الباطن .

عمده و اساس کلام در این است که وجود واحد شخصی است چون وحدت اطلاقى مساویست با وحدت شخصی لذا با کثرت سازگار است و کثرت قادح وحدت نمی باشد . ستر کلام در اینجا است که کثرت حاصل در وجود اگر از ناحیه ماهیات و اعیان ثابته اعتبار شود ، کثرت اعتباری و سرابی است چون ماهیت معدوم فی العین و موجود فی العلم است ، لذا کثرت عارض از نواحی ماهیات اعتباری است .

اما کثرت حاصل از تجلی وحدت که منشأ حصول کثرت در وجود اولاً و کثرت در ماهیات است ؛ ثانیاً ، چون از اصل وجود ناشی است بوحدت رجوع نماید - انا الله وانا الیه راجعون - ای بحسب وجود نرجع الیه تعالی .

اما اطلاق اعتباری برووجودات خاصه از این بابست که معتبر حق است که بحسب حکم اسم ظاهر کثرت می سازد و بحسب اسم باطن یا معید و یا وارث ، که همیشه بر مظاهر حاکمند ، کثرت را محو می نماید چون قیامت که یوم فناء فی الله است همیشه قائم است ولی باید - قیامت شد تا قیامت را دید - جان را اومی گیرد و هر دم می گیرد و در همان دم می دهد ، پس حکم فنا همیشه در خلق جاری است و دیدن آن با چشم ظاهر امکان ندارد .

لذا با قطع نظر از تجلی حق نه وجودیست و نه ماهیتی ولی بالحاظ تجلی و ظهور

←

اعتباراً عن حقیقتہ . مثلاً : اذا تَغَيَّرَ زید بالتغیر الاعتباری ، فهل يخرج من الحقيقة الزیدية ، والظاهر انه لا يقول بالخروج احد ، بل صفات الحقيقة أيضاً لا تخرجه عن حقيقة ، ولذا يطلق الصوفية الحقيقة بشرط لاشع والحقيقة لا بشرط شيء كليهما على الوجود الواجب لكون تغايرهما اعتبارياً ، هذا هو الشيخ العارف الرباني الشيخ محیی الدین الاعرابی الذی هو قدوة مشایخ الصوفیة ، قد قال فی الفتوحات : ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت ، ولا شك ان الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانبساطی اعنی الحقيقة لا بشرط شيء ولا يمكن حمله على المرتبة الاولى ، اعنی الحقيقة بشرط لاشع ، لانه فی هذه المرتبة لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما عرفت ، فكيف يكون الوجود فی هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت ، ولذا اعترض

→

حق ، حق حقیقت است و غیر او ظهور حقیقت ، ظهور حقیقت وجود ، غیر حقیقت وجود است بل که مجاز است نه مجاز مصطلح ادبا و اهل نظر سر وصل به حق و فناء در حق در اینجا ظاهر می شود و این حقست که وجود را منحصر بخود نموده است و غیر حق ابراز — لمن الملك — ندارد ، بل که حق جواب هم ندارد ، چون سائل و مجیب خود اوست و ظهور او باو سخن گوید . پس باید توجه داشت که لفظ اعتباری ، معانی مختلف دارد .

باید توجه داشت که لا بشرط مشترکست بین ذات حق و فعل او و بشرط لائی از لوازم لا بشرطی ذاتست و لا بشرط مقید باطلاق از لوازم ذاتست ایضاً و بین این دو فرق دقیق است چون فعل ساری حق اول صادر و نخستین جاوه اوست متقوم است باو ، پس اصل وجود است که منعوتست بكل نعت — الاماهو من لوازم الامکان — لذا در هر شیئی جهتی است نورانی و مستند بحق — انت الموجود فی کل زمان والمدعو بكل لسان ، انت الاول و انت الآخر بل هو الظاهر والباطن بمعنی ان شیئاً من البطون والظهور غیر خارج عن حیطة ذاته و اسمائه وصفاته . « در هیچ سری نیست که سری زخدا نیست » آشتیانی .

علیه العارف الواصل الربانی الشیخ علاءالدولة السمنانی، بان الوجود الحق هو الحق لا الوجود المطلق ولا المقید، كما ذکر . انتهى .

وقد صرح بعض العرفاء : بان اکثر سلسلة المشایخ ، قائلون بان الوجود الواجبى هو الوجود بمعنى لا بشرط شیء ، و من جملتهم السلسلة النور بخشیة والنقشبندیة النعمة الالهية .

والعجب ان العارف المتأله الشیرازی وجه كلام الشیخ الاعرابی لدفع اعتراض الشیخ علاء الدولة السمنانی ، بتوجيهات صریح بخلافها ، واختار ما ینافیها ، فانه قال بعد نقل عبارة الشیخ علاء الدولة ، كما نقلناه : « و ظاهر ان الشیخ الاعرابی قائل بهذا القول ، و المناقشة معه يرجع الى اللفظ ، فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهیات ، فیصدق انه المنعوت بكل نعت ، كما مر سابقاً ، و يؤيده التعميم بكل نعت ، اذ من جملته نعوت المحدثات فانه فی القديم قديم و فی المحدث ، محدث ، ولا شبهة لأحد من العرفاء فی تنزیهه عن صفات المحدثات و سمات الكائنات ، و اما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبى ، فاما ان یراد بكل<sup>۱</sup> نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت کمالی اوصفة واجبة هی عین ذاته ، فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة اوحشیة اخرى غیر ذاته ، مصداق لجميع اوصافه العینیة و نعوته الذاتية ، او یراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقاً ، اعم من ان يكون بحسب ذاته ، اى

۱ - وجود منبسط از آن جاکه ظهور و جلوه و فیض حق است متقوم است بحق و هر چیزی که با مرى متقوم است از آن خالی نیست و فرق بین وجود حق و فعل ساری او باطلاق و تقیدست و مطلق با مقید در جمیع مراتب موجودست از باب معیت قیومی مطلق ولی مقید در مرتبة اطلاق نیست و بحسب مقام انحطاط از موطن اطلاق دارد ، لذا وجهی از وجوه اوست ، پس بلحاظ احاطة اطلاق بر تقید جمیع صفات مقید مستندست بمطلق قیوم الا ما هو من لوازم القید که مطلق را بفرض استناد مقید و ناقص نماید ، پس کلمة صفات مقید مستندست بمطلق در مرتبة مقید نه در مرتبة اطلاق لذا نقائص راجع است بمقید و کمالات بمطلق رجوع نماید .

فی المرتبة الأحدیة ، او باعتبار مظاهر اسمائه و مجالی صفاته التي هي من مراتب تنزلاته و منازل شئونات من جهة سعة رحمته و نفوذكومه وجوده و بسط لطفه و رحمته » انتهى .

و غیر خفی ان حمل الوجود المطلق علی الوجود المنبسط کما فی التوجیه الأول ، مناف لما صرح فی کلامه السابق الذی نقلناه من ، ان الوجود المطلق اذا اطلق علی الحق فی کلامهم ، محمول علی المرتبة الاولى ، اعنی الحقيقة بشرط لاشئ ، لاعلی الحقيقة لا بشرط شئ ، و الا یلزم علیهم المفسد الشنیعة ، و مع ذلك لأدری کیف حمل الوجود المطلق الذی اطلقه الشیخ علی الحق تعالی علی الوجود المنبسط ، و اما التوجیه الثانی بکلاشقیته ، فیرد علیه ان الوجود البحت الواجب الذی اهو المرتبة الاولى ، لیس منعوتاً بنعت اصلاً ، و لایقول احدانه یتصف بنعت وصفة ، و لیس هناك اسم و رسم و حکم ، و قد صرحوا جميعاً بذلك و مع ذلك کیف یقولون انه<sup>۲</sup> منعوت بكل نعت . فثبت انهم یطلقون المرتبتین کلیتهما علی

۱ - اطلاق وجود مطلق بر فیض حق یعنی وجود منبسط کثیر الدوران است بر زبان اهل معرفت ، کما این که وجود مطلق بحقیقت وجود نیز بسیار اطلاق شده است ، با این فرق که اطلاق در ذات قید نمی باشد ، چون ذات از جمیع قیود ، از جمله قید اطلاق نیز مبرا و منزّه است ، اطلاق وجود نیز بر ذات از باب تفهیم است ، لذا کلیه اوصاف مشعر به تنزیه در شریعت و لسان کتاب و سنت ناظر بمقام ذات و اتصاف حق بكل نعت و صفت از قدم و حدوث و اتصاف به اوصاف امکانی است .

۲ - یقال ایها الحکیم التحریر انسیت قوله تعالی : هو الظاهر والباطن ، درحالتی که بطون وصف اصل وجود و ظهور شأن ظهورات اوست که همان مقید باشد - لان بسیط الحقيقة کل الاشیاء بحسب الکمال و السعة الوجودیه ، پس اصل وجود حدوث و قدم مستندست باو ولی اصل ذات و مقام غیب نه مطلق است و نه مقید - فهو لیس بکلی ولا جزئی ولا عام و لا خاص و لیس بموجود خارجی ولا ذهنی - بل که وجود خارجی و ذهنی از تجلیات و جلوه های متحققند ، لذا بحسب اصل ذات و مقام غیب الغیوب حق مبرا از جمیع عناوین خاص مقام فعل و اثرست ولی فعل او متقوم باوست و استقلال دادن بآن و منعزل نمودن ذات از اوصاف وجودی فعل ساری او منافات با تقوم او بحق دارد - لاحول و لا قوة الا بالله - و هر فعلی در عین آن که مستند است بخلق ،

الوجود الحق ، وكيف لا ، وهم مصرحون : ان الوجود الواحد سار في هياكل  
الماهيات ، و الماهيات نعوته و حيثياته و اعتباراته و تجلياته و شئونه و تطوراته ؛  
و هل الوجود السارى الالوجود المنبسط و الهوية السارية ، فان هذا العارف  
المحقق قد صرح في مواضع من كتبه بهذا ، ولا بأس بايراد بعض عباراته حتى تعرف  
جليّة الحال .

قال (طاب ثراه) في السفر الاول من الأسفار: «وستعلم ايضاً ان مراتب الوجودات  
الامكانية التي هي حقايق الممكنات ، ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي و  
الوجود الواجبي ، جل مجده ، وليست هي اموراً مستقلة بحيالها ، و هويات متراية  
بذواتها ، بل انما هي شئون ذات واحدة و تطورات لحقيقة فاردة .

وقال في السفر المذكور ايضاً : « قال الشيخ في التعليقات : الوجود المستفاد  
من الغير ، كونه متعلقا بالغير هو مقوم له ، كما ان الاستعناء عن الغير مقوم لواجب  
الوجود بذاته ، والمقوم للشئ لا يجوز ان يفارقه ، اذ هو ذاتي له .» .

وقال في موضع آخر منها : الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته  
الى الغير مقومة له ، و اما ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ، ولا يصح ان يوجد الوجود  
المتحتاج غير محتاج ، كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجاً ، و الا قوم بغيره و

→

مستند است بحق ، - و الا يلزم التفويض - و مفوضه مشركانند ، و استناد هر شأن  
امكان اگرچه فاعل مباشر آن موجود خسیس توأم بالوازم حدثان باشد، ابطال حکمت  
و معرفت است وحد امکانی لازم معلول بهترین وسیله عدم استناد ضرور و عدمیاست  
بحق .

در مقدمه مفصل در این مسائل بحث می شود و الفرض بیان ماهو من المهمات و  
دفع المناقشات التي ربما يتخيل انها ترد على المعتبرين من ارباب المعرفة - لمحرره  
جلال الاشتياني-



بدل حقيقتهما » انتهى كلام الشيخ . وبعد نقل كلام الشيخ ، قال : « اقول : ان العاقل اللبيب بقوة الحدس ، يفهم من كلامه مانحن بصدد اقامة البرهان عليه حين يحين وقته ، من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعليقية ، اعتبارات وشئون للوجود الواجبى واشعة وظلال للنور القيومى ، لاستقلال بحسب المهوية ، ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة وانيات مستقلة ، لأن التابعية و التعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها ، لان لها حقائق على حياها ، عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه ، بل هى فى ذاتها محض الفاقة و التعلق ، فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة ، فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الاشئونها و فنونها و حشياتها و اطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها .

« كل ما فى الكون ، وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال »  
و غير خفى ان عبارة الشيخ ، ليس فيها دلالة على ما ذكره .

وقال فيه ايضاً : « والوجودات الامكانية ، هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الحق الواجبى ، الا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الامكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية و قد عرضها التعلق بالحق ، تعالى ، بسبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الاشئونات ذاته تعالى ، و تجليات صفاته العليا ، و لمعات نوره و جماله و اشراقات ضوئه و جلاله ، كما سيرد برهانه انشاء الله » انتهى .

فظهر من كلماته ، ان الوجودات الامكانية تطورات و شئون للوجود الواجبى و اعتبارات و حشيات للنور القيومى ، و ليس هذا الوجود الوجود المنبسط ، و بالجملة مذهب الصوفية الذى اختاره هذا العارف ، هو ان الوجود و الموجود واحد ، كما صرح به هو وله مراتب فى اعتبار العقل و لاشك انه بسبب التنزل الى مرتبة اعتبارية لا يخرج عن حقيقته .

قال المحقق الخفرى فى بعض رسائله بعد ذكر كلام : « و يتلخص مما ذكر ، ان المعلول عند المحققين يكون حشية اعتبارية لعلته التامة ، فيكون اليجاد عندهم

عبارة عن صیرورة الوجود الحقیقی<sup>۱</sup> ذا ظاهر ، فالحق هو الوجود الحقیقی و الخلق هو ظاهره و الظاهر و الباطن لا تغایر بینهما بالذات<sup>۲</sup> فی الاعیان، بل انما یکون التغایر بینهما بالاعتبار و التعقل . و اخبر التنزیل عن هذابقوله ، تعالی : « هو الاول و

۱ - اوذا ظهور، و لایخفی که اظهار و ظهور همان ایجاد و وجودست ، چه آن که فعل اطلاق و وجود منبسط و وجود هر مخلوقی باعتبار ارتباط آن بعلمت و نحوه تعلق آن به نور الأنوار - بهر نور - اظهار و افاضت و باحاط انتسابان بمظاهر خلقی، ظهور و وجود و نورست که - الله نور السماوات ... - مثل وجوب و ایجاب حقیقی و اعتباری تکلیفی که جهت ارتباط تحقق و ضرورت معلول عند وجود علتة التامّه ایجاب و در تکالیف شرعی در مقام جعل احکام و جویی نیز شیء واحد ایجاب است و وجوب، بنابراین خلق همان ظهور حق است بدون تحقق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لذا حق باطن خلق است و چون ظهور خلق از حق است و قطع نظر از اظهار حق و انبساط نور نور الأنوار ماسوی الله ظلّامند ، لذا در نظر تحقیق خلق بماهو خلق مخفی و ظهور شأن حق است که - الحق ظاهر ماغاب قطّ و الخلق باطن مظهر قطّ و ان سئلت الحق، ان الحق هو الظاهر و الباطن (جلال آشتیانی).

۲ - مراد اهل الله از عدم تغایر بالذات نفی تباین عزلی است از مراتب وجود، نه نفی تحقق خلق بالمرّة ، چون کثرت در ذات وجود و تباین در اصل هستی محال است و از طرفی بالضرورة تعدّد نیز ثابت است ، ناچار بین اصل وجود و مظاهر آن، تباین وصفی است . و مراد از بودن حق - ذاحیثیات ظهوریة انتزاعیّه - حیثیت انضمامیّه و انتزاعیّه مصطلح حکمت و منطق نیست ، بل که مراد آن است که اعتبار جهت خلقی ناشی از تجلی اصل است در کسوت فرع و اصل و فرع بیک وجود و بل که بوجدی واحد متحققند که این وجود در مقام غیب حق و باعتبار تنزل و ظهور حقّست و چون وحدت وجود اطلاق است منافات با کثرت ندارد ، و نفی کثرت علی الاطلاق عین نفی حق واجب است . و این که گویند : یمن ان یکون الشئ الواحد ظاهراً و مظهراً . این معنی در وحدت اطلاق رفیع الدرجات معقول است و مراد آن است که ، ظاهر حق باطن است و مظهر نیز از خارج بآن منضم نشده است تاغیر حق مؤثر در وجود باشد بل که مظهر از نفس اظهار و ایجاد حق باحاط حصول اضافة اشراقی از نور الأنوار حاصل شده است ، پس حق باعتبار رغیب وجود ظاهر و بلحاظ فعل و ایجاد مظهر است از این باب که خلق همان ایجاد حق است و هر مخلوقی آینه منشأ

الآخر، و الظاهر و الباطن<sup>۱</sup> و هو بكل شیءٍ عليم». ثم قال :

« فالایجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذاتیيات ظهورية انتزاعية . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعیناً بالتعیّنات الممكنة الاعتبارية. و ان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي فی الممكنات . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاتیة انتزاع الماهیات الممكنة » انتهى .

وقال أيضاً : « واستنبی المتألهون من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود الذي باعتباره يصير موجودات ، ان التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته و بين الممكنات التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ، ليس خارجياً بان يكون لكل هوية ، بل انما يكون فی التصور والاعتبار » انتهى .

فظهر من كلامه انه لا فرق عندهم فی الواقع بين الحق والخلق فضلاً عن الحق و الوجود المنبسط .

فان قيل : لاشك ان الفرق بين مراتب الوجود ليس فی الخارج و الواقع بل بمجرد الاعتبار ، و لكن من الضوابط المقررة عند هذه الطائفة ان كل شیء فی مرتبة معينة له ، المعروفة الحقيقية هو حفظ المراتب ، كما قيل بالفارسية :  
« گر حفظ مراتب نکنی ز ندیقی »

و المرتبة ليس لها ذات<sup>۲</sup> و حقيقة مستقلة ، بل هي مدركة بالتبع ، و مع ذلك

→ ظهور علت و خالق خودست و بين این دو حجاب متصور نمی باشد چون بین او و خلایق حجابی نیست . در کلمات ائمه اهل بیت بآنچه ذکر شد تصریحات و تلویحات و اشارات کثیره است .

۱ - س ۵۷ ، ی ۴ .

۲ - ولی تحقق وجود علت در مرتبه ئی و وجود متأخر در مرتبه بعد از او اگرچه

←

يجرى الأحكام على المراتب لا على الحقائق. مثلاً: ماء العنب اذا صار مرّاً ومسكرّاً، فهو فى المرتبة الخمرية، و اذا صار حامضاً فينتقل من المرتبة الخمرية الى الخلية، وفى المرتبة الاولى يكون حراماً، وفى المرتبة الثانية يكون حلالاً، ولا شك ان الحقيقة فيهما واحدة، والاختلاف انما هو فى المراتب التى هى عبارة عن التشخيص و التشخيص امر اعتبارى اومع ذلك صار علة لاختلاف الاحكام، وكذا الحكم فى انه لا يرتد الإنسان فى الطفولية بالأستخفاف بالقرآن و يرتد عند البلوغ لاجل الاستخفاف به، ولا شك ان الحقيقة فى الطفل والبالغ واحد، الا ان تشخيص الطفولية غير تشخيص المكلف، والتشخيص امر اعتبارى، و مع ذلك صار سبباً لاختلاف الأحكام، وهكذا الحكم فى جميع الأشياء، فان اختلافها انما هو بالتشخيصات و هى ليست الا امور اعتبارية، والحقيقة فيها واحدة اعنى الوجود، فبعد حذف الشخصيات التى هى امور اعتبارية لا يبقى موجود حقيقى الا الوجود، و حينئذ يثبت الوحدة، و لكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخيصاته و ان كانت اموراً اعتبارية، فما يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخيص لا يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخيص آخر، فحينئذ لم لا يجوز ان يطلق الاولى من الوجود على

→

در اصل و حقيقت وجود مطلق مدخليّت ندارد ولى مرتبه نسبت بوجود مقيد ذاتى و غير خارج از آنست و لذا تحقق معلول در مرتبه متأخر از معلول مقوم حقيقت آن مى باشد و الا يلزم ان لا يكون ما فرضناه معلولا، معلولا، و ما فرضناه علّة، علة.

۱ - مثال را در امور اعتبارى ذكر کرده است و بحث در امور و حقايق واقعه در نظام وجود است، جميع موجودات مظاهر اسماء الهيه اند، لذا داراى احكام مختلفه اند و در جاى خود مقرر است كه، اختلاف و تباین در مراتب و تحقق اختلاف آثار به تباین استعدادات در اعيان بر مى گردد و بالأخره برگشت اختلاف بامرى ذاتى است و لذا لا يصح ان يسئل ان لم صار الانسان انساناً والحصار حماراً ولذا صار العقل عقلاً والنفس نفساً. بهمين لحاظ ذاتيات مجعول نيستند و لوازم ذاتى وجود نیز غير مجعولند لبطلان جعل التأليفى بين الشئ وذاتياته و لوازم ذاته و وجوده.

الحق ، تعالی ولا یطلق علیه سائر المراتب ؟ .

قلنا : الاحکام التي یختلف باعتبار الشخصات الاعتبارية یكون اعتبارية فضلا عن اختلاف الحقائق بها ، فان ما نحن بصددہ ، اذا كان علی نحو ما ذکره هذا العارف ، یكون من باب اختلاف الحقائق لاجل الامور الاعتبارية ، لأن الفرق بین المرتبة الأولى من الوجود والمرتبة الثانية منه اذا كان بمجرد الاعتبار و مع ذلك كان احدهما الحقيقة الواجبة دون الآخر ، فلا شک فی اختلاف الحقائق بالامور الاعتبارية ، وهو باطل ، فانه لا یقول احد ان الحقيقة الزیدية فی الطفولية غیر حقیقته فی حالة التكلیف ، ولا یقول احد ان المرتبة الخمرية حقیقة ماء العنب دون المرتبة الخلیة ، هذا .

و اما حکایة ان الاختلاف بین الاشياء بالتشخصات ، وهی امور اعتبارية و انحقیقة فیها واحدة ، فذلك من الادلة التي ذکروها فی اثبات وحدة الوجود ، وستعلم ، انشاء الله ، حقیقة الحال فیہ .

فوضح وظهر ، ان المذهب الذي علیه الصوفية ، وجعل اکثر المتأخرين ایضاً کلامهم علیه ، هو ان الوجود والموجود واحداً وهذا الوجود یؤخذ والاختلاف بین

۱ - نعم ، ان الوجود و الموجود واحد ، و لكن تنزلاته متکثرة مع حفظ الوحدة فی المراتب و المظاهر ، سر کلام آن که : وحدت وجود وحدت اطلاق است و وحدت اطلاق با آن که عین وحدت شخصی است ابا از ظهور در متکثرات و معیت و اتحاد با کثرات ندارد لذا وحدت در حقیقت اطلاق عین کثرتست و كذلك چون موجود حقیقی وجود است ، موجود در عین وحدت متکثرست ، لذا اهل معرفت قائلند بوحدت وجود و موجود ، در عین کثرت وجود موجود . ولی آنچه که منشأ اینهمه اشکالات و اعتراضات بر این مسأله دقیق شده است ، عدم غور تام در کنه امرست و اهل حجاب نمی دانند که مقام غیب وجود از اتصاف بکثرت مبر است و تکثر در شؤون و ظهورات وجودست لذا اهل توحید معتقدند که مقام ذات که از کافه قیود از جمله قید اطلاق مبرا است بشرط لاست بلحاظ آن که در صمیم ذات هیچ امری غیر وجود صرف ملحوظ نیست و اطلاق وجود نیز بر این مقام از باب تفهیم است و بالاخره بشرط لا بودن نسبت بهر تعینی از لوازم این مقام است نه آن که بشرط لا از عناوین صادق بر ذات باشد .

هذه المراتب انما هو بمجرد الاعتبار، لان الحقيقة في هذه المراتب واحدة، و الاختلاف الاعتباري تارة بشرط لأشياء، و تارة لابشرط شئ، و تارة بشرط شيء، انما هو لأجل تنزل الوجود من المرتبة الاولى الى سائر المراتب، فان في المرتبة الاولى مثلاً ليس الممكنات مجالی لتجليه عليها و مظاهر لظهوره فيها، و في المرتبة

→

وقد ظهر ما تقدمناه: اطلاق وجوب بالذات و اعتبار بشرط لاثبت نسبت به مقام احدیت که حکما آن را تمام هویت واجب دانند و گویند: وجود بلحاظ عدم تَلَطُّش. با تعینات امکانی مقام وجوبست و از باب آنکه وجود دارای وحدت اطلاق است مقام اعلای آنکه نسبت به تعین امکانی لابشرط است ذات واجب و مرتبة نازله آن بلا واسطه عقل اول است که از تعین عقلی مبرا نمی باشد لازم این مقام است.

باصطلاح عرفا تا حقیقت وجود و مقام ذات به تعین اسمی و صفتی متصف نشود در غیر تجلی نکند لذا مقام تعین ذات با اسماء و صفات باضافه اشراقی و فیض اقدس دارای لوازمی است که از آن لوازم به صور علمیه تعبیر نموده اند و امر ساری در هیاکل وجود منبسط است که بالذات مطلق و بلحاظ ظهور خلقی تکثیر پذیرد و تکثرات و تعینات منبعث از فیض مقدس و امر واحد و مشیت ساریه می باشد، ناچار تعینات عارض بر وجودند در جمیع مراتب علماً و عیناً.

والآن قد حصص الحق بعد مظهر لك ان الماهیات تنبعث من تفنن تجلیاته تعالی بالفیض المقدس و انه لیست فی البین ماهیة و عین ثابتة لتكون بینها و بین الحق نسبة مقولية، چه آن که نسبت حق باشیاء نسبت اشراقی و اضافه نور الانوار باعیان اضافه نوری و تجلی اعرابی منشأ ظهور نسب و کلمات وجودیست و غفلت از درلکنه مرام عرفا، سبب شده است که برخی گویند این مسلک نیز متحمل همان مناقشاتی است که بمشرب ذوق المتألهین وارد می آید، درحالتیکه این السماء من الأرض و این الحق من الباطل، ذوق تأله مساکی کلامی است که قائل آن که محقق دوانی باشد در عمق قلب خود جهت حق ماهیة قائلست که مجهول الکنه است و فرق آن با ماهیة ممکن آن است که منشأ وجود انتزاعیست بذاتها بلاملاحظه جهة و لزوم حیثیة و دوانی قائلست که تحقق وجود مستلزم محالاتست و او قائل به تفصیل در این باب نمی باشد. لمحرمه - جلال الآشتیانی -

الآخرۃ یتحقق ذلك<sup>۱</sup> وهذه الممكنات امور اعتباریة هی من التجلیات الوجود الحق واشراقاته و من تطوراتہ وحیثیاته و من اظلال ضوئہ و اشعة انوارہ ، وكلها امور اعتباریة ، و التحقق للوجود الذی یتنزع هذه الحیثیات منها ، والی هذا ذهب العارف المحقق الشیرازی و ذکر دلیلین علی هذا المطلب ، وقال استنباط الدلیل علیہ مما الهمنی اللہ تعالیٰ ولم یسبقنی احد علیہ ، و قد ذکر بعض آخر وجوهاً آخر من الأدلة، و قد ذکروا بعض الأمثلة ایضاً ، فلا بد لنا اولاً من نقل بعض العبارات الذی ذکرها هذه الطائفة مما یدل علی ان مذهبہم ما ذکر وان سبق بعض عباراتہم .

و ثانیاً ، من ذکر الادلة التی ذکرہا علی هذا المطلب .

و ثالثاً ، من ایراد بعض الکلمات التی ینبغی ان یدکر .

اما الاول - اعنی ذکر بعض عباراتہم ، فنقول :

قال بعض العرفاء : « فالمقول علیہ سوی اللہ او غیرہ او المسمیٰ بالعالم هو بالنسبة الی اللہ تعالیٰ ، كالظل للشخص فهو ظل اللہ ، فهو<sup>۲</sup> عین نسبة الوجود الی العالم<sup>۳</sup> ،

۱ - واعلم ان الکلام فی مسئلة کون الممكنات من الامور الاعتباریة او الحقیقیة یقع فی المقامین : یکی آنکہ آیاماہیت ممکنات کہ وجود و لوازم آن از ناحیہ فاعل افاضت میشود بعد از جعل و ایجاد چہ حالی دارد ؟ دوم آنکہ وجود و عوارض ذاتی آن کہہ مستفاد از علت است چہ حکمی دارد ؟! بلا شک ماہیت بعد از جعل نیز امری اعتباری است کہ ما شمت و لن تشم رائحة الوجود ، کثیری از اهل تحقیق کہ ماسوی را امری اعتباری میدانند ، از آنجا کہ وجود مفاض از لمعات و جلوات حق است ، مرادشان اعیان ثابتہ و ماہیاتست کہ بہ نظر ابتدائی بل کہ بہ نظر و بحث و فحص .

۲ - والقائل هو الشیخ الاکبر ابن العربی فی کتاب الفصوص « ان المقول علیہ سوی اللہ او مسمیٰ بالعالم الخ » .

یعنی آنچه کہ بر آن عالم یا ماسوی اللہ یا غیر حق - ما یعلم بہ اللہ - بہ آن اطلاق شود ، نسبت بہ حق مثل سایہ است بصاحب سایہ از این باب کہ ظل نسبت بہ صاحب ظل و شخص وجود جداگانہ ندارد - لا وجود له الا بالشخص ، عالم نیز ہمین حکم ←

فمحل ظهور هذا الظل الإلهی الموسوم بالعالم انما هو اعیان الممكنات علیها امتد هذا الظل بحسب ما امتد هذا الظل، فیدرك من هذا الظل بحسب ما امتد علیہ من وجود هذه الذات اولکن بنور ذاته<sup>۲</sup> وقع الإدراک لأن اعیان الممكنات لیست نيرة، لأنها

→

را داراست که «لا وجود له الا بالحق» بلسان اهل نظر، معاول لازم وجود علت و تابع صرف علت است و از نسب و از اضافات وجود علت و نفس ربط به علت است، و انتساب وجود بذات معاول خیال اندر خیال است، چون نسبت وجود امکانی بماهیت ممکن بامکان و بعلت بضرورت و وجوب میباشد و از آنجا که وجود معاول بما هو معاول نفس ربط و اضافه بعلت است با قطع ملاحظه از علت واجب حق عز اسمه، قابل تعقل و تصور نمیباشد و تحقق و ظهوری فی نفسه ندارد ظهورش ظهور حق و ذاتش تجلی وجود مطلق است.

از آنجا که هر ماهیتی که بوجود متصف است ظاهر از اسماء انهیّه و مظهر صفات حق است، مجموعه عالم امکانی که بآن ماسوی الله اطلاق شده است، صورت و ظل و لازم ذاتی اسم جامع الهی و نتیجه عالم که مظهر اسم جامع الهی است ظل الله است و ظل الله - هو عین نسبة الوجود الاضافی الی العالم -

۲ - و ذلك لأن الظل یحتاج الی محل یقوم به و شخص مرتفع یتحقق به، و نور یظهره. كذلك هذا الظل الوجودی یحتاج الی اعیان الممكنات الی امتد علیها. ولی همانطوری که وجود از فیض مقدس متجلی است، اعیان نیز از فیض اقدس در مقام تفصیلی اسماء صفات از طلب فاعلی اسماء متعین شده اند و وجود ساری در مظاهر نیز صورت فیض اقدس است و جمیع مجالی و مظاهر و نور و وجود منشأ ظهور این مظاهر با حقایق اسمائیه در ظاهر وجود و عین نور متحدند و الی الله یرجع الأمور کلها. لذا تعبیر باحتیاج یا توقف از باب ضیق خناق است در کلمات اهل توحید.

۱ - والمراد من قوله (ره): وجود هذه الذات، التجلی الوجودی الفاض منها (ع) فی بعض النسخ: ولكن باسمه النور وقع الإدراک. یجب ان یعلم، ان النور من اسماء الذات، چون نور و ظهور لازم آن و وجود منشأ آن و وجدان متحد با آن از اسماء

←



معدومة و ان اتصف بالثبوت بالعرض لا بالذات ، اذ الوجود نیّر الذات و ماسواء مظلم الذات ، فمایلهم من العالم الاقدر مایلهم من الظل ، و یجهل من العقل على قدر ما یجهل مافی ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ، یجهل من الحق «الم تر ما یجهل من الشخص الذی عنه ذلك الظل ، فمن حیث هو ظل له یعلم ، و من حیث الی ربّك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا . . .» ای یكون بحیث لا ینشأ منه فیض جوده و ظل وجوده «ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا» و هو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه فی نفسه ، و یشهد به العقل والحس ، للظلال الممدودة الوجودية ، فان الظلال لا یكون لها عین مع عدم النور «ثم قبضناه الینا قبضاً» .

وانما قبضه الیه ، لأنه ظله ، فمنه ظهر اوالیه یرجع الأمر كله ، فكل ما ندركه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات ، فمن حیث هویة الحق هو وجوده ، و من حیث اختلاف المعانی والأفعال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفکری والقوة

→

ذات حق و از مفاتیح غیب در اصطلاح اهل الله است موافقاً للآیات الالهیّة والروایات الولویة ، و بروجود اضافی مستند و ساری در اعیان و علم و ادراك و ضیاء نیز اطلاق می شود از باب آن که هریک از آنها منشأ ظهور اشیانند .

۲ - و من هنا یظهر سرّ تعبیره تعالی فی الآیة الکریمة القرآنیة بانه : لله میراث السماوات والأرض . و هو الوارث الحقیقی باعادة الوجود الیه باسمه المعید و المفنی ، لان الفناء غیر الانعدام . چون انعدام و حک وجود بکلی از صفحات اعیان ملازم بل که عین انعدام حق اول و سلطان وجودست و اشیاء بحسب اصل وجود همان وجه الله اند و زائل تعینات عارض بروجودست نه اصل وجود . وجود باسم ظاهر د ر اعیان جلوه نماید و باسم باطن باصل خود رجوع نماید و ان النهایات هی الرجوع الی البدايات و هو الاول باعتبار افاضة وجود بر اعیان و هو الآخر باعتبار رجوع کل شیء الیه و هو بنفس ذاته اول و آخرست و باطن و ظاهر است و وارث و مفنی و معیدست لبساطة ذاته و صرافة وجوده .

۱ - لأن شأن المراتّ اظهار صور الاشياء و ليس للمراتّ غیر الحکایة و الحاکی

←

الحسية ، فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوى الحق ، و اذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقى » انتهى .

[ نقل كلام اصدر الحكماء فى كيفية كون الممكنات مراتى و وجود الحق ]

و قال العارف المتأله الشيرازى ، فى كيفية كون الممكنات مراتى لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها :

قد سبق ان الممكنات و الماهيات مراتى لوجود الحق و مجالى لحقيقته المقدسة ، و خاصة كل مرآة بماهى مرآة ، ان يحكى صورة ما تجلى فيها ، الا ان المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها ، لا تمكّن لها حكاية الحق الأول الا فى غاية البعد ، كما قال ارسطو فى اثولوجيا .

و بيان ذلك: ان للحق تجلياً واحداً على الأشياء ، و ظهوراً واحداً على الممكنات ، و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوى على نفسه فى مرتبة الأفعال ، فأنه سبحانه لغاية تمامية و فرط كماله ، فاض ذاته من ذاتة ، و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته ، و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه ، لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثليين ، و امتناع كون التابع فى مرتبة المتبوع فى الكمال الوجودى ، و الشعاع نحو المضى فى النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعبارة ، و الإفاضة بعبارة اخرى ، و النفس

عن الشيء لاستقلال له فى ذاته و ان جميع الاعيان من جهة حكايتها عن الكمالات الالهية لاشأن لها الا الحكاية و لذا قلنا ، نيسر در وجود غير او و اوست ظاهر و مظهر ظاهر و مظهر از حیطه سلطنت او خارج نمى باشند ظاهرست بحسب ذات و مظهرست باعتبار مراتب اسماء و صفات و افعال .

« همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستى برد »

الرحمانية في اصطلاح قوم ، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر ، و المحبة الافرالية عند اهل الذوق ، و التجلى على الغير عند بعض ، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبة في كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه ، لان بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة ، كما توهمته بعض ، والا يلزم اثلام الوحدة الحققة ، تعالى .

[كلام الشيخ الأكبر في امر الذات و ظهوره]

قال الشيخ العربى في الباب الثالث والستين من الفتوحات : اذا ادرك الإنسان صورته في المرأة ، يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه ، وانه ما ادرك صورته بوجه نما يراه في غاية الصغر ، لصغر جرم او الكبر لعظمته ، ولا يقدر ان ينكر انّه رأى صورته ، ويعلم انّه ليس في المرأة صورته ، فماتلك الصورة المرئية ، و اين محلها ، وما شأنها ؟ فهي متعيّنة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ، ليعلم و يتحقق انّه اذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته ، فهو بخالفها اذل و اعجز و اجهل و اشدّ حيرة.

اقول : و نبّه بذلك على ان تجليات الحق ارق و الطف من حقيقة هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت عن ادراكه ، الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول : هل لهذا المدرك حقيقة ام لا ؟ فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف ، و قد علمت انه ليس بلاشئ ولا بالوجود المحض ، و قد علمت انه ليس بشئ مبائن للمقابل ، ولا بالإمكان البحث . فالحكمة في خلق المرأة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الأشياء و تجليه على مرائى الماهيات ، و ظهوره في كل شئ بحسبه ، فان وجود كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهياتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولا عين الذات الواجبة لقصوره و نقصه و امكانه ، ولا مفصولاً عنها بالكلية ، لعدم

استقلاله فی التحقق كما مضى برهانه . ثم انه كما ثبت ان تجليه ، تعالى ، على الأشياء تجل واحد و افاضة واحدة ، انما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهیات و اختلافها ، تبين انه لا تكرر فی التجلی باعتبار مظهر واحد . انتهى .

و قال ايضاً : « ظهور الوجود بذاته فى كل مرتبة من الأكوان و تنزله الى كل شأن من الشؤون ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعین من - الأعيان الثابتة ، وكلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود ابعده ، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجوب و نعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و اختفاؤه بصور المجالى و انصباعه بصبح الأكوان اكثر ، فكل برزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال ، و تواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة والشدة النورية و قوة الوجود فى كل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيه اكثر ، كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد ، و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القويّة ، كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعيان الخفافيش و غيرها ، و لهذا يكون ادراك الأجسام التى هى فى غاية نقصان الوجود ، سهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود والشدة النورية التى لا اشد منها فى الوجود و النورية الا مبدعها و بارئها ، وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث ان قوة وجوده و شدة

۱- وانه ليس كمثله شيء وان المعدوم لا يعاد والوجود بعدم صرف مبدل نميشود و موجود در دنيا همان موجود در آخرتست هویت واحده نشأت متعدد دارد تحول از نشأت نباتی ب حیوانی فناء وموت است نسبت به نشأت نبات و حیات است نسبت بعالم آخرت چون نبات متبدل بحیوان تام الوجود در عین تحقق در نشأت دنیائی قدمی بآخرت یعنی برزخ نهاده است و بعد از تحول بعالم انسانیت از برزخ عبور نموده و بآخرت وارد شده است نیمی از او در دنیاست و نیمی از آن در آخرتست وجود دنیوی آن در فناء و قسط اخروی او منغمر در بقاء میشود - و ان دارالآخرة لهی الحيوان - از وجود میگریزم در عدم - در عدم من میشوم صاحب علم -

ظهوره غير متناهية ، قوة و مدة و عدة ، و لشدة وجوده و ظهوره لا يدركه الأبصار ، ولا يحيط به الأفهام ، بل تتجافى عنه الحواس والأوهام وتنبو منه العقول والأفهام ، فاندرك الضعيفة يدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختصة المحجوبة بالأكون المنصبة بصنع الماهيات المتخالفة ، والمعانى المتضادة ، وهى فى حقيقتها متحدة المعنى ، وانما التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف والكمال و النقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لاغير ، ولولم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الأشياء على ماهى عليها ، لكان ينبغى ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ، ظهوره على القوة المدركة و حضوره لديها اتم واجلى ، ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود فى اعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قصيا المراتب ، يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا ، و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك ، فعلمنا ، ان هذا ليس من جهته ، اذ هو فى غاية العظمة و الاحاطة والسطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها فى المادة و ملابتها الاعدام والظلمات ليعتاص عن ادراكه ولا يتمكن ان تعقله على ما هو عليه فى الوجود ، فان افراط كماله يبهرها لضعفها او بُعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله ، فانه لغاية عظمتة وسعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه ، اقرب الينا من كل الاشياء ، كما اشار اليه بقوله : « ونحن اقرب اليه من<sup>١</sup> حبل الوريد ، واذا سألك<sup>٢</sup> عبادى عنى فاننى قريب .»

فثبت ، ان بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هو ظاهر ، فكلما كان المدرك ، اصح ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشى المادية ابعد درجة ، كان ظهور انوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله اشد واكثر ، و مع ذلك لا نعرفه حق المعرفة ، ولا ندركه حق المعرفة ، ولا ندركه حق الادراك ، لتناهى القوى والمدارك ، و عدم تناهيه فى الوجود والنورية «وعنت الوجوه<sup>٣</sup> للحى القيوم».

ومما يجب ان تحقق ، انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الابداعنا من الكمال و النقص و التقدم و التأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ، و نعوت خاصة امكانية هي المسمّاة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند العرفاء . فانظر الى مراتب انوار الشمس التي مثال الله في عالم المحسوسات ، كيف ان صبغت بصنع الوان الزجاجات و في انفسها لالون لها ولا تفاوت فيها الالبشدة اللعان ونقصها، فمن توقف مع الزجاجات والوانها، واحتجب بها عن النور الحقيقي و مراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه . كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متأصلة في الوجود ، والوجودات امور انتزاعية ذهنية ، و من شاهد الوان النور و عرف انها من الزجاجات ، ولالون للنور في نفسه ، ظهر له النور ، و عرف ان مراتبه هي التي ظهرت ، وصورة الاعيان على صبغ استعداداتها لمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهي و ظهورات للوجود الحق الواجب ، ظهرت في صورة الاعيان ، وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية ، واصحبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبة .

و مما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها، لا ينافي مانحن بصدد من ذي قبل من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا و حقيقة، كما هو مذهب الاولياء ، و ستعلم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت و تمايزت ، الا انها من مراتب تعيينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لانها امور مستقلة وذوات منفصلة» انتهى.

و قال بعض المتألهين من العرفاء : ان موجودات العالم لاحقايق لها متأصلة سوى كونها مضافة الى موجدتها و متعلقة بها و مايجرى مجرى ذلك ، وان ليس لها هوية مستقلة سوى هوية موجدتها و قيومها ، و دريت ان افعاله سبحانه و آثاره هي بعينها اسماءه الحسنی ، فكلما ته التي لا تنفذ من حيث ظهوراته على وجه تفصيلي يظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة متميزة بعضها عن بعض .

[ بيان وجوه الفرق بين الذات والصفة والاسم وكيفية تعيين الأسماء و الاعيان ]

و دريت ، ان الاسم هو الذات المتجلى بصفة من الصفات و تعيين من التعيّنات  
جامعاً له سبحانه بعينها هي ذات المتعين بتعيّنات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلي .  
فالوجود المطلق يتجلى فيتعين و يتناهى و يظهر ظهوراً تفصيلياً يصدر منه بحسبه  
الآثار ، فيصير خلقاً من الخلاق ، واتحاد سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلى والظهور ،  
والعقل و النفس و الفلك و الاجرام كلها اسماء على الحق تعالى «ما يعبدون من دونه  
الا اسماء سميتموها اتم و آباؤكم ، ما انزل الله بها من سلطان ، ان الحكم الا لله ، امروا  
الايعدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون» انتهى .

و قال ايضاً : قد دريت ان الوجود الحق من حيث ذاته لا اسم له ولا نعت ، فالاسم الله  
لسائر الاسماء هو الوجود المطلق ، و هو بعينه الاسم النور ، كما قال تعالى : «الله  
نور السموات<sup>٢</sup> والأرض» اذ به يتنور سموات الأرواح و اراضى الأشباح ، فالوجود  
الحق ظهور لذاته في ذاته تعالى له غيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله هو هذا الظهور ، وهو  
نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير ، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة  
و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير ، اتكّصف هذا النور الذى هو حقيقة الوجود  
المطلق بصفة التعدد و التكثّر بالعرض لا بالذات ، فيتعاكس احكام كل من الماهية  
والوجود الى الآخر ، وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الآخريه ، بلا تعدد و  
تكرار في التجلى الوجودى اصلاً ، بل التعدد انما هو فى المظاهر والمرايا ، لا غير  
كما قيل : (شعراً)

وما الوجه الا واحد غير الله ؛ اذا انت عدت المرايا تعددت

الم تر الى النور الشمسى كيف يتكثّر و يتعدّد بتكثّر المشبّكات والرواشن و هو فى نفسه واحد لا تكثّر فيه اصلاً، والى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الالوان، كيف ينصبغ بصبغ المتعدّدة، وهى فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه، هذا الظهور الذى هو اظهار منه - سبحانه - نفسه بالذات، ولغيره بالعرض، لما ظهر شئ من الموجودات، ولا وجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء، لعزلها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور كمادريت فائماً ظهورها به، سبحانه، وله و معه و منه و فيه، وماهى فى حدود انفسها الامور اعتباريّة او عدميّة من تعيّنات او تناهيات و حدود، فهى فى الحقيقة من حيث ذواتها «كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً»، حتى اذا جاء لم يجده شيئاً، و وجد الله عنده<sup>١</sup> ومن هنا قيل عند سماع حديث، كان الله ولم يكن معه شئ: الآن كما كان. هكذا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة، و استكملوا معراجهم، فراوا بالمشاهدة العيانّة انه ليس فى الوجود الا الله، وان كل شئ هالك الا وجهه، لانه يصير هالكاً فى وقت من الاوقات، بل هو هالك ازلاً و ابداً لا يتصور الا كذلك. انتهى.

وقال العارف المتأله الشيرازى فى الجزء الاخير من السفر الاول، بعد كلامهم : و محصل الكلام : ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة و الحكمة الالهية المتعالية، عقلاً كان او نفساً او صورة نوعيّة، من مراتب اضواء النور الحقيقى وتجليات الوجود انقيومى الالهى، و حيث سطح نور الحق، اظلم و انهدم ما ذهب اليه او هام المحجوبين، من ان للماهيات الممكنة فى ذاتها وجوداً، بل انما يظهر احكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء و ظلال للوجود الحقيقى والنور الأحدى . وبرهان هذا الاصل من جملة ما آتاه ربه من الحكمة بحسب العناية الازليّة، و جعله قسطى من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به اكمال الفلسفة و



تتميم الحکمة ، وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسر النيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ، ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه ، اقدام كثير من المحصلين - فضلاً عن الاتباع و المقلدين لهم والسائرين معهم - فكما وفقني الله ، تعالى ، بفضلہ و رحمته الإطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية ، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي الى ضراط مستقيم ، من كون الموجود والوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية ، لا شريك له في الموجودية الحقيقية ، ولا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار ، وكلما يترأى في عالم الوجود اثنه غير الواجب المعبود ، فانما هو من ظهورات ذاته ، و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته « انتهى .

وامثال هذه العبارات كثيرة في كتب هذه الطائفة العلية من متقدميهم و متأخريهم و مفادها واحد ، ولذلك اكتفينا بهذا القدر .

[ نقل ادلة الثاقبين بوحدة الوجود ، و ذكر مرامهم في نفى الكثرة و تزييف عقايدهم ]

و اما الثاني ، اعني ذكر الادلة التي ذكرها هذا المطلب ، فمنها : ما ذكره العارف الشيرازي ، طاب ثراه ، وقال هو ممّا الهمني الله ربّي وجعله من قسطن كما تقدّم في عباراته ، وقد ذكره في جميع كتبه كالا سفار والشواهد الربوبية وغيرهما و نحن نذكره على ما ذكره في الاسفار ، ثم نقول فيه ما ينبغي ان يقال فقال : « اعلم ، ايها

۱ - صدر الحكماء در آثار خود بعد از اثبات اصالت وجود ، به اثبات وحدت حقيقت وجود و بيان تحقّق تشكيك خاصي در مراتب طولی پرداخته و آن را حقيقت تشكيكي دانسته و آن را به محققان از حکمای الهی نسبت داده است ، و در برخی از مواضع اسفار خصوصاً در فصول عرفانی باب علل و معاليل وحدت سنخى و تشكيكي را بوحدة شخصى و تشكيك در مظاهر برگردانیده و بمسلك عرفا گرايش پيدا نموده است .

السالك باقدام النظر ، والساعى الى طاعة الله سبحانه ، والإنخراط فى سلك المهيمين ،  
المهيمين ، خل - فى ملاحظة كبريائه والمستغرقين فى بحار عظمته وبهائه : انه كما  
ان الموجد لشئ بالحقيقة ماهو بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضاً ، بأن يكون  
ما بحسبه بجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلاً لانه شئ  
آخر غير المسمى معلولاً لا يكون هو بالذات اثرأ حتى يكون هناك امران ولو بحسب  
تحليل العقل واعتباره ، احدهما شئ والآثر ، فلا يكون عند التحليل المعلول  
بالذات الا احدهما فقط ، دون الثانى الا بضرب من التجشوز - دفعاً للدور والتسلسل -  
فالمعلول بالذات امر بسيط ، كالعلة بالذات ، وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط ،  
فاتا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل فى عليتها وتأثيرها ، اى كونها بماهى علة  
ومؤثرة ، وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليتها ، ظهر لنا ، ان كل  
علة علة بذاتها وحقيقتها ، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته ، فاذا كان هذا هكذا ،  
يتعين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست حقيقة ، هويته مباينة لحقيقة علته  
المفوضة اياها ، حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن  
هويته موجدتها ، فيكون هناك هويتان مستقلتان فى التعقل ، احديهما مفوضاً ، والاخرى  
مفاضاً ، اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً ، لكونه متعلقاً  
من غير تعقل علته و اضافته اليها ، والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافاً الى العلة ،  
فانفسخ ما اصلناه من الضابطة فى كون الشئ علة و معلولاً ، هذا خلف . فاذن المعلول  
بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً ، ولا معنى له غير كونه اثرأ  
و تابعاً من دون ذات يكون معروضة لهذه المعانى ، كما ان العلة المفوضة على الإطلاق  
اتما كونها اصلاً و مبدءاً و مضموداً اليه ملحوقاً و متبوعاً هو عين ذاته ، فاذا ثبت  
تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة النورية  
الربوبية ، مقدساً عن شوب كثرة و نقصان و امكان و قصور و خفاء برىء الذات عن  
التعلق بامر زائد حال او محل خارج اوداخل ، و ثبت انه بذاته فياض و بحقيقته  
ساطع و بهويته منشور للسموات والارض و بوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر . وتبين

و تحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد و سنخ فارد هو الحقيقة والباقي شئونه، وهو الذات و غير اسمائه و نعوته ، وهو الأصل وما سواه اطواره و شئونه ، وهو الوجود و ما وراء جهاته و حيثياته .

ولا يتوهم من احد من هذه العبارات ، ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم ، تعالى ، يكون نسبة الحول ، هيات ان الحالية و المحلية مما يقتضيان الاثنية في الوجود بين الحال و المحل ، و ههنا ، اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتور بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثاني للوجود الواحد الاحد الحق ، و اضمحلت الكثرات الوهمية و ارتفعت اغاليط الاوهام ، و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ، و يقذف به على الباطل ، فيدمغه ، فاذا هوزاهق ، وللشويين الليل مما يصفون ، اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس الا شأن من شئون الواحد القيوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته ، فما وصفناه اولاً ، ان في الوجود علّة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرأ حقيقياً والمعلول جهة ، من جهاته ، و رجعت عليّة المسمّى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطوره تطوره و حيثيته من حيثياته ، لانفصال شئ مبائن عنه .

فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول و الأفهام » انتهى.

[ تقرير كلام الاسفار و بيان وجوه المناقشات عليه ]

و خلاصته ان هنا مقدمتين مبرهنتين ثابتين ، و بعد ثبوتهما ثبت المطلوب .  
الاولى — انه لما ثبت ان الماهيات امور اعتبارية انتزاعية ، فلا يتعلّق الجعل بها ، بل الجعل يتعلّق بالوجود الخاص . فالجعل عبارة عن ابداع هوية الشئ وذاته النى هو نحو وجوده الخاص ، لاصفة من صفاته ، والالكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالمعلول معلول بذاته .

الثانية - ان العليّة ايضاً يتعلّق بذات العلة التي هو نحو وجودها الخاص ، فالجاعل جاعل بذاته لا بشئ آخر غير ذاته حتّى يكون مركباً من شيئين : احدهما ، شئ ، والثاني صفته الفاعليّة ، بل جهة فاعليته بعينها ذاته ، واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول :

يجب ان يكون المعلول في ذاته متعلقاً ومرتبّطاً بالعلّة ، لان ما يصدر عن العلة مرتبط به ، وحينئذ يجب ان يكون ذاته بعينه معنى التعلّق و الارتباط بالعلّة ، لأن ذاته اذا كانت غير معنى التعلّق والارتباط وكان التعلّق والارتباط صفة زائدة على الذات ، و كمثل صفة زائدة على الذات ، فوجودها بعد وجود الذات بناءً على الفاعليّة الفرعية ، و حينئذ لا يكون الذات المفروضة مجعولة ، بل يكون المجعول غيرها ، وهذا الغير يكون مرتبطاً الى الجاعل دون الذات المفروضة ، فاتّها يكون مستغنية الهوية عن الجاعل .

اقول : سلّمنا ان المجعول ذات الشئ وهويّته اعنى وجوده الخاص وكذا الجاعل ، و سلّمنا ان المعلول مجعول في ذاته مرتبط بالعلّة ، ولكن لا ادري من اين يترتب على هذا وجوب كون الذات حينئذ نفس معنى التعلّق والارتباط ؟ فان الارتباط ليس الا معنى

۱ - و ما ذكره صدرالحكماء امر واضح لاسترة فيه ، چون وجود نزد او بر دو قسمست وجود مستقل و قائم بذات كه بوجه من الوجوه ، جهت معلوليت و ارتباط بغير در ذات او را ندارد و استقلال و قيام بذات نحوه وجود اوست و جهت مقوميت و مبدئيّت اثر و فياضيت عين ذات اوست نه امرى عارضى و موجود در مرتبه متأخره از ذات ، و وجود قائم و مرتبط بغير و متعلّق بعلت كه تقوّم بغير نحوه وجود و در تخوم ذات او متحقق است چون اگر جهت احتياج و ارتباط بفاعل واجبى و غنى مطلق ، امرى متأخر از ذاتش باشد ، بايد در مقام ذات يماهيّتى از ماهيات كليه باشد و يا وجودى بى نیاز و غنى و غير قائم بغير . اين همان مقاله اهل عرفانست كه گويند : ممكنات و معلولات نسب و اضافات وجود حقند ، و مراد آنان از اضافه ، اضافه اشراقى است . بهمين ملاحظه صدرالحكماء فرمايد ارتباط بعلت و قوام بفاعل

اعتباریاً يعتبره العقل بعد صدور حقيقة المعلول عن علته وإذا اعتبر العقل الارتباط بين ذات المفعول وذات المفعول ، يصدق ان المعلول في ذاته مرتبطة بالعلة ، لان ارتباط انمفعول في ذاته بالفاعل ليس معنى سوى مذكّر ، وهو لا يستلزم ان يكون الذات المفعولة عين معنى التعلّق والارتباط ، هذا مع ان كون المعلول جهة اعتبارية مناف لما صرّح به في مبحث الجعل ، من ان المفعول بالذات يجب ان يكون امراً متحققاً و مناف لما اجاب في جواب من قال : ان الوجود لا يصلح للمعلولية لكونه اعتبارياً ، بان هذا ، لا يرد على ما اخترنا من كون المفعول بالذات الوجودات الخاصة ، وهي امور متحقّقة في الخارج .

وايضاً هو مناف لما اثبتناه من التعدّد الواقعي للوجودات و الموجودات ، وسيجيئ انشاء الله ، بعض الايرادات والاشكالات الاخر .

ومنها - مذكّره العارف الشيرازی ، طاب ثراه ، ايضاً وهو ايضاً مذكور في جميع كتبه ، و قد كرّر ذكره في الاسفار ، فاتّه ذكره في السفر الاول والثاني كليهما و نحن نذكره على ما في السفر الثاني ، فقال ، رحمه الله ، : فصل - في ان الواجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات ، واليه يرجع الامور كلها ، هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الاعلى من اتاه الله من لدنه علماً و حكمة ، ولكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام ، والواجب ،

→

نفس ذات معلول است ، پس معلول ، نفس ارتباط و عين ربط است و اين غير نحوه ارتباط عرض بموضوع است که ماهيت عرض در مقام ذات از معانی کلييه است و ماهيت عرض وابسته بمعروض نمی باشد بل که وجودش مرتبط بمعروض و جوهر است ، ولی وجود معلول دارای حالتی غير جهت ارتباط نمی باشد و نفس فقر و عين ربط است و اگر غير اين باشد باید در مقاد ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غير مرتبط و غير محتاج و احتیاج امر عرضی و زائد بر ذات آن باشد . وقد ظهر مما حررناه ، ان مارامه صدر الصدور كلام صدر عن منبع التحقيق .

تعالی ، بسیط الحقیقة واحداً من جمیع الوجوه ، فهو کل الوجود ، كما ان کلّه الوجود . اما بیان الكبرى : فهو ان الهویة البسیطة الإلهیة لولم یکن کل الأشياء ، لكانت متحصلة القوام من كون شیء ولا كون شیء ، مترکب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل و تحلیلہ من حیثیتین ، وقد فرض و ثبت انه بسیط الحقیقة ، هذا خلف ، فالمفروض انه بسیط . اذا کان شیئاً دون شیء آخر کان یكون - الف - دون - ب - فحیثیة کونه الف ، لیست بعینها حیثیة کونه ب ، والالکان مفهوم - ا - و مفهوم لیس - ب - شیئاً واحداً ، والتلازم باطل ، لإستحالة کون الوجود والعدم امراً واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت ان البسیط کل الاشياء .

وتفصیلہ : انا اذا قلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسیة ، او انه لافرس ، فحیثیة انه لیس بفرس ، لا یخلو اما ان یكون عین حیثیة کونه انساناً ، او غیرها ، فان کان الشق الاول یعنی یكون الانسان بما هو انسان

۱ - آنچه قبلاً در حاشیه در مقام تقریر مرام ملاصدرا ذکر نمودیم ، منافات با تعدّد واقعی ندارد ولی تعدّد در اصل حقیقت وجود غیر معقول است ، چون صرف الشئ لایتعدد و تعدّد در نسب و روابط و شؤون وجود حق است ، و غیر حق هیچ موجودی حقیقت وجود نمی باشد ، بل ظهور و شؤون اوست . و قاعده بسیط الحقیقة نیز وجود صرف را منحصر بحق و تعدّد و تکرر که اضافات و تجلیات فعلی باشد اختصاص بخلق دارد و می توان از طریق این برهان و برهان قبل ، کلام راطوری تقریر کرد که بمرام عرفا نزدیک شود . و نیز باید توجه داشت که ارجاع کلیة کثرات بوجود مطلق و نفی تعدد بنحو اطلاق و اعتباری دانستن کثرت بنحو کلی ، نتیجه شهود سالک در سفر دوم از اسفار سلاک عملی است و کثرت در ممکنات امری واقعی است . ولی نه بمعنای آن که حقایق امکانی دارای وجودی باشند که در مقام ذات مورد ملاحظه قرار گیرند بدون سریان فعلی نور علت در جالباب آنها ولقولهم « قدس الله سرهم » ، لوجود و لاموجود غیر الله ، و اعلم ان لکلامهم هذا بطناً لو تفتنوا علیه ، لم یسلثوا من اعماد او هامهم یسوف الانکار و الاعتراض .

لا فرساً ، فيلزم من ذلك ، انّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان ، عقلنا معنى اللافرس ، وليس الأمر كذلك ، اذ ليس كل من يعقل الانسان ، يعقل انّه ليس بفرس ، فضلاً ان يكون تعقله الإنسان ، و تعقله ليس بفرس شيئاً واحداً ، كيف ؟ و هذا السلب ، ليس سلباً مطلقاً ، ولا سلباً بحتاً ، بل سلب نحو من الوجود ، والوجود بما هو وجود ، ليس بعدم ، ولا قوة و امكان لشئ الا ان يكون فيه تركيب ، فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقاً ، فهو مركّب . فانك اذا احضرت في ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبى مواطاة او اشتقاقاً و قايت بينهما بان يسلب احدهما عن الآخر او يوجب سلبه عليه ، فتجد ، ان ما به يصدق على الموضوع انّه كذا ، غير ما به يصدق عليه انّه ليس هو كذا ، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج — فيلزم التركيب الخارجى من مادة و صورة — ، او بحسب العقل ، فيلزم التركيب العقلى من جنس و فصل — او ماهيّة و وجود ، فاذا قلت مثلاً: زيد ليس بكاتب ، فلا يكون صورة زيد فى عقلك هى بعينها صورة ليس بكاتب ، والالكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً ، بل لا بشدّ ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركّباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد ، فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة و قوة بجهة اخرى ، و هذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود ، فان كل ناقص حيثيّة امكانه و نقصانه غير حيثيّة وجوده و فعليّته ، فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اعلى و اشرف و الطف ، ولا بسلب عنه شئ الا النقص و الامكانات و الاعدام و الملكات ، و اذ هو تمام كل شئ ، و تمام الشئ احقّ بذلك الشئ من نفسه ، فهو احقّ من كل حقيقة ، بان يكون هو بعينه من نفس تلك الحقيقة ، بان يصدق على نفسها . فاتقن ذلك و كن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب ، تعالى ، صفات سلبيةّة ، ككونه ليس بجسم و لا بجوهر و لا بعرض و لا بكّم و لا بكيف .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعداد والنقائص و سلب السلب وجود و سلب  
النقصان كمال وجود » انتهى .

اقول : ما ذكره هنا حق ، والمقصود ان جميع كمالات الاشياء موجودة فيه ، تعالى  
شأنه ، مع شئ زائد ، لأتته فوق التمام .  
وبيان ذلك ، ان حقيقة كل شئ هو نحو وجوده ، وهذه الحقيقة لها جهة كمال و  
جهة نقص .

اما الجهة الاولى - فباعتبار وقوعها في مرتبة من مراتب الوجودات ، واما الجهة  
الثانية - فباعتبار فقدانها لكمال المرتبة التي فوقها ، فأتتك عرفت ان افراد الوجودات  
مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص ، ولا شك ان كل مرتبة من هذه المراتب  
مشملة على المراتب التي دونه مع شئ زائد ، وفاقد للكمال الذي لما فوقه . وقس ذلك  
على السواد والنور مثلاً فالوجود الواجب ، لما كان فوق الكل ، يكون جامعاً لجميع  
الكمالات الوجودية في جميع الأشياء ، ولا يصدق عليه انه شئ من الأشياء لان حقيقة  
هذا الشئ مرتبة محصورة من الوجود ، مركبة من كمال و نقص ، فالحقيقة الواجبية  
فرد خاص من الوجود مغاير لسائر افراد الوجود ، و مع ذلك كل الاشياء بالمعنى  
المذكور ، ولا يلزم منه اثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي ذكره الصوفي .

ولذا صرح به ارسطاطاليس في اثولوجيا ، وكذا صرح به الفارابي في الفصوص ،  
حيث قال :

« ان واجب الوجود مبدء كل فيض ، وهو ظاهر ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ،  
فهو من حيث هو ظاهر اى عالم بذاته ، ينال الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته ، و  
علمه بذاته نفس ذاته ، فكثرة علمه بالكل بعد ذاته ، و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ،  
فهو الكل في وحدة » ، انتهى .

وكذا صرح به الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء ، حيث قال « فان كل شئ منه ،  
تعالى ، وليس هو مشاركا لما منه ، و هو كل شئ ، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده »



اتتهى .

اقول : الظاهر ان غرض هذا العارف المحقق طاب ثراه من هذا الدليل ايضا اثبات ما ذكرناه ، لاثبات وحدة الوجود بالمعنى الذى اختاره ، فاته بعد ذكر هذا الدليل قد صرح بما ذكرناه ، و بسط القول فى تحقيقه حيث قال : « وليعلم : ان هذه الماهيات الممكنة ، ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيّد ، و نعى بالطلق دالا يكون معه قيد عدمى ، وبالمقيّد ما يقابله . وتوضيح ذلك اذك اذا حددت نوعاً محصلاً كما هيّة الانسان مثلاً بانه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه ، و تقصد من قولك ، الشارح لما هيّة انه لا يزيد عليه شيء ، ولم يبق شيء من معانى ذاته واجزاء ماهيّته الا وقد ذكر فى هذا القول الوجيز او غير الوجيز ، والا لم يكن الحدّ حدّاً تامّاً له ، فيشترط فى ماهيّة الانسان وحده ان لا يكون شيئاً آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق ، فلو فرض ان فى الوجود نوعاً محصلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعانى المذكورة فى ماهيّة الانسان ، معانى اخرى ، كالفرسيّة والفلكيّة وغير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً ، بل شيئاً آخر ، اتم وجوداً منه ، وانما اردنا بقولنا نوعاً محصلاً ، ما يحصل وجوده ، لا ما يحصل حده و معناه فقط ، فان الانواع الاضافيّة كالحيوان مثلاً ، او الجسم النامى مثلاً ، وان كان لكل منها حدّ تامّ بحسب المفهوم ، الا انه ليست بحيث اضيف الى ذلك معنى آخر كما لى ، لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافى و معناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم الحساس النامى ، يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى ، وكذا يحمل على الانسان الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذ قد تمّت نوعيّه الوجوديّة و تحصّلت ، كما اتممت ماهيّته الحديّة ، فاذا وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات ، وان حمل عليه الجسم النامى ، وكذا لم يحمل على النبات اتم حجرا و معدن ، وان حمل عليه انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب ، وكلامنا فى الوجود الناقص اذ اتم ، لافى المعانى المطلقة اذ اضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء آخر فرض اتم اتم وجوداً منه ، بخلاف الثانى المحمول

على نوعه. اذا تقرر هذا فنقول :

[ اشارة الى وجه الفرق في الوجود بين المطلق و المقيد على الاصطلاحين للعارف والحكيم ].

ان العرفا قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد، على غير ما اشتهر بين اهل النظر ، فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عن ما لا يكون محصوراً في امر معين محدود بحد خاص ، والوجود المقيد بخلافه، كالانسان و الفلك و النفس و العقل ، و ذلك الوجود المطلق ، هو كثر الاشياء على وجه ايسر ، وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد و كماله ، و مبدأ كثر فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ ، فمبدأ كل الاشياء و فياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع و اعلى ، و كما ان في السواد الشديد توجه جميع الحدود لضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ايسر ، و كذا المقدار العظيم يوجد كل المقادير التي دونه من حيث مقداريتها لان حيث تعييناتها العدمية من النهايات و الأطراف ، و الخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلاً يشتمل الذراع من الخط و الذراعين منه و التسعة اذرعاً منه على وجه الجمعية الاتصالية ان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي، و تلك الاطراف

١ - و استناد الوجود المضاف الى الممكن من جهة الوجود و التحصل و الكمال الى الواجب القيوم اولى من استناده الى الممكن . بل كه استناد اين وجود بحق اول جاعل كل شئ ، به طريق ضرورت و نسبت آن به ماهيت و عين ثابت برسبيل امكان و عدم ضرورت و چون فاعل مبدأ شئ ، غایت و منتهای شئ نیز می باشد، ناچار وجود به نحو اطلاق از اوست و باو رجوع می نماید و الى الله يرجع الامور كلها ، عند رجوع الكل الى الملك الديان و هو الباقي بعد فناء كل شئ . اين فناء دائمی و ازلی است ، چون وجود در ممكن و ديعه است و لا بد يوماً ان ترد الودائع . پس مثال اين قاعده بوحث وجود است .

العدمیة لیست داخلۃ فی الحقیقۃ الخپیۃ الّتی هی طول مطلق ، حتی لو فرض وجود خطّ غیر متناه ، لکان اولی والیق بان یكون خطاً من هذه الخطوط المحدودة ، وانما هی داخلۃ فی ما هیۃ هذه المحدودات الناقصة لامن جهة حقیقتها الخپیۃ ، بل من جهة مالحقها من النقائص و القصورات ، و کذا الحال فی السواد الشدید ، واشتماله علی السوادات الّتی هی دونہ ، وفی الحرارة الشدیة واشتمالها علی الحرارت الضعیفۃ ، فکهذا حال اصل الوجود و قیاس احاطۃ الوجود الجمعی الواجبی الذی لا اتّم منه ، بالوجودات المقيّدة المحدودة بحدود یدخل فیها اعدام و نقائص خارجۃ عن حقیقۃ الوجود المطلق داخلۃ فی الوجود المقيّد .

و منها — ما ذکره جمع من العرفاء ، وهو : انّہ اذا لوحظت الأشياء اولاً بنظر جلیل ، یرى فیها المغایرة الواقعیۃ الخارجیۃ ، ثمّ اذا لوحظت ثانیاً بنظر دقیق ، یرى ان هذه المغایرة بمحض الإعتبار ، و فی الحقیقۃ کلها متحدة ، و ذلك لان اختلافها بالتشخصات ، وهی امور اعتباریۃ ، و حقیقتها الّتی هی الوجود ، امر واحد . ولذا قیل : ان العالم عبارة عن الاعراض المجتمعة فی عین واحد .

والجواب : انک قد عرفت ان اختلاف الوجودات بالتقدّم والتأخّر والشّدۃ والضعف والکمال والنقص ، وهذا الاختلاف اختلاف فی الواقع ونفس الامر ، و بانجملة تعدد الوجودات و اختلافها بحسب الخارج والواقع لا بمجرد الاعتبار ، كما عرفت مراراً ، هذه هی الادلّة الّتی ذکروها علی هذا المطلب ، و قد عرفت حالها ، و امّا الامثلة الّتی ذکروها لهذا المطلب ، فمنها : مثال استفادة نور القمر من الشمس ، وقد تقدّم .

و منها ، : حدوث الدائرة من الشعلة الجوّالة ، فانّہ اذا ضرب طرف خشب او حبل فی النار ، ثمّ ادير هذا الخشب او الحبل ، یرى من سرعة حرکتہ دائرة ، مع انّہ لیس فی الخارج دائرة ، و انما الموجود فیہ طرف الخشب او الحبل ، فکذلك حال الموجودات المرئیۃ فی الخارج ، فانّھا مجرد فرض واعتبار ، و لیس الموجود فی الحقیقۃ الا الوجود الحق القائم بالذات ،

و من سرعة سيره يحدث هذه الكثرات ، ولكن ليس لها تحقق خارجي وثبوت واقعي .  
 و منها ، انه اذا ادرك شبح من بعد ، فكلما كان ابعد يرى شيء خاص ، واذا صار  
 بعده اقل ، يرى شيء خاص آخر ، واذا صار اقرب ، يرى شيء آخر ، وهكذا كلما  
 يقرب يرى شيء دون ما يرى قبله ، حتى اذا صار في غاية القرب و ظهر حقيقته ، يعلم  
 ان حقيقة هذا الشيء غير ما ادرك في المراتب السابقة ، فكذلك حال الموجودات  
 العالمية ، فانها ترى اولاً موجودات متحققة و ذوات متأصلة ، ولكن السالك اذا  
 اقرب بالرياضات والمجاهدات الى حقايقها ، يرى اتهام كسراب ببيعة يحسبه الظمان  
 ماءً وليس لها تحقق واقعي ، بل المدرك في نظره اولاً انما كان بمجرد الوهم و  
 الخيال .

و منها ، انه اذا انطبعت صورة واحدة في مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالصغر  
 والكبر والطول والقصر والاستواء والتحدب والتعكير ، و غير ذلك من الاختلافات ،  
 فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا ، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ،  
 وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا  
 غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرهما ، والواحد الحق ، سبحانه « والله المثل الأعلى »<sup>٢</sup>  
 بمنزلة الصورة الواحدة ، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها ،  
 فهو ، سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر و تغير في ذاته المقدسة ،  
 من غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها ، عن الظهور باحكام سائرهما .

و منها ، ان نسبة كل ما يطلق عليه الغير والسوى اليه ، سبحانه ، وله المثل الاعلى<sup>٣</sup> ،  
 كنسبة الأمواج الى البحر الزخار ، فان الموج لاشك انه غير الماء عند العقل من حيث

---

١ - س ٢٤ ، ي ٤٠ .

٢ - س ١٦ ، ي ٦٢ .

١ - س ٣٠ ، ي ٢٦ .

انّهُ عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التى هى وجودات الحوادث وصورها ، و غفل عن البحر التّخار الذى يتمّوجه يظهر من غيبه الى شهادته ، و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج ، يقول بالامتياز بينهما و يثبت السوى و الغير ، و من نظر الى البحر و عرف انّها امواجه ( و الأمواج لا تتحقّق لها بانفسها ) قال بانّها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الا الحق ، سبحانه، و ما سواه عدم يخيّل انّه موجود متحقّق ، فوجوده خيال محض و المتحقّق هو الحق لا غير ، و فى هذا قيل :

البحر بحر، على ما كان فى قدم      ان الحوادث امواج و انهار  
لا يحجبّتك اشكال، يشكّلها      عمّن يشكّل فيها ، فهى استار

و منها ، ان نسبة الممكنات الموجودة اليه ، تعالى ، كنسبة مراتب الاعداد الى الواحد لا بشرط شئ، فان لكل مرتبة من مراتبه معانى ذاتيّة و اوصافاً عقليّة مخصوصة بها ، مع انّها عين الواحد فى الحقيقة ، فايجاد الواحد بتكراره العدد ، مثال لايجاد الحق، تعالى، الخلق بظهوره فى آيات الكون و مراتب الواحد، مثال لمراتب الوجود و اتّصافها بالخواص و التّلازم كالزوجيّة و الفرديّة و الصّم و النطقيّة ، مثال لايجاد بعض مراتب الوجود بالماهيّات و اتّصافه به اعلى هذا الوجه من الاتّصاف المخالف لسائر الاتّصافات المستدعى للتغاير بين الموصوف و الصفة فى الواقع ، و تفصيل اعداد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان احكام الأسماء الالهية و الصفات الربانيّة ، و الارتباط بين الواحد و العدد ، مثال لارتباط الحق و الخلق ، و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و غير ذلك ، مثال للنسب اللازمة التى هى صفات الحق، و ظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيّات، و كما ان الواحد غير محتاج الى شئ من الاعداد ، من حيث هو هو ، و هى محتاجة اليه ، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات . و هى محتاجة اليه ، و كما انّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد من غير عكس ، فكذلك الحق و

الموجودات ، وكما ان الواحد اذا ضرب في نفسه اوفى عدد آخر ، لا يلزم منه تكثر ، بل كان ، فكذلك الحق اذا اخذ مع صفاته او مع غيره ، وكما ان الواحد لو قسط لا ينقسم من حيث انه واحد ، فكذلك الحق ، الى غير ذلك من المناسبات .  
و منها ، مثال النور الشمسى ، فانه ثلاث اعتبارات :

احدها - ما كان مغايراً لما قام به وزائداً عليه ، ولم يكن ناشياً من ذاته كالنور الواقع على الأجسام ، فاته مغايرتها و ليس ناشياً منها ، وهذا مثال وجودات الممكنات .  
وثانيها - ما كان مغايراً لما قام به ، ولكن كان ناشياً من ذاته لامن غيره ، كالنور القائم بالشمس و هذا مثال وجود الواجب ، على زعم المتكلمين .

وثالثها - اعتبار النور مجرداً غير قائم بشئ ، فاته بهذه الاعتبار نور و منشور ، وضوء و مضئ ، ولا يحتاج في النورانية الى غيره ، وهذا مثال وجود الواجب على طريقة الصوفية ، فكما ان النور الواقع على الاشياء ليس مغايراً بالذات لهذا النور اذا اعتبر مجرداً غير قائم بشئ ، فكذلك حال وجود الممكن والواجب ، وكما ان الاشياء في انفسها مظلمة ويحتاج في النورانية الى نفس النور و نفس النور لا يحتاج في النورانية الى شئ آخر ، كذلك الماهيات الامكانية في انفسها معدومة ويحتاج في الموجودية الى حقيقة الوجود ، والوجود موجود بنفسه لا يحتاج الى شئ آخر .

هذه جملة الأمثلة التي ذكروها لهذا المطلب ، وهي لا تفيد شيئاً يطمئن به النفس ، من ان هذه الأمثلة من باب القياس من الفارق ، فان مثال انطباع الصورة الواحدة في المرايا المتعددة ، لا ينطبق على مانحن فيه ، لأن في المثال ، المرايا المتعددة موجودة ، وفي الممثل له ليس الأمر كذلك ، لان الماهيات التي بمنزلة المرايا ، امور معدومة في الخارج ، فكيف يرى فيها الشئ .

والنور الشمسى ، لا يمكن ان يكون واقعاً على الأشياء ، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها ايضاً ، فان كان وجود الواجب ايضاً كذلك ، فيلزم ان لا يكون له تحقق بالفعل خارجاً عن الأشياء ، وهو كفر صريح ، وكذا حال باقى

الأمثلة ، ولا يحتاج كل منها الى بيان عليحدة ، لظهوره لكل احد . ولذا صرح جمع من العرفاء ، بان هذه الأمثلة مقربة من جهة ، و مبعّدة من جهة اخرى .

[ بيان الاشكالات التي ذكرت في المقام و تحقيق الحق في الوحدة والكثرة ]

واما الثالث ، اعني ذكر الاشكالات الواردة على هذا المذهب ، فنقول : قد عرفت منّا حال ادلتهم وامثلتهم - فهي لا تثبت شيئاً - والاشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة :

منها ، ائتكَ قد عرفت انهم قد صرّحوا بأن المغايرة بين مراتب الوجود اعنى المرتبة الواجبة والخلقية ، بمجرد الاعتبار و التعقّل ، وفي الخارج والواقع لافرق بينها ، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجب في الخارج مجرّد وجود الممكن ، ولم يكن له تحقّق خارجيّ مع قطع النظر عن المظاهر والمجالي ، وهو فاسد ، كما عرفت . و من ظنّ انّه يلزم من كلام الصوفيّة عدم تحقّق الوجود الواجب خارجاً عن المظاهر ، فعلة ظنّه ما ذكرناه ، و هو في موضعه . و ليس سبب الظن المذكوره ما ذكره العارف الشيرازي ، طاب ثراه ، حيث قال : ولا يبعد ان يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر ، اطلاق الوجود تارة على ذات الحق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلي ، فانّهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظلّي الكوني ، فيحملونه على مراتب التعيّنات والوجودات الخاصة ، فيجرى احكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التديرات الالهية : «كلما دخل في الوجود فهو متناه » . و مقال القنوي في تفسيره للفتاحة : «والفء الخارج عن دائرة الوجود والجعل» .

۱ - بل يلزم عدم تحقّق الممكنات وتحقّق الواجب تعالى بالذات و تحقّق غيره بالعرض . چون كلام در اعتباری بودن کثرات است اذا لوازم خاص کثرت نیز اعتباری خواهد بود . و این مسلک غیر مرام کسی است که از برای واجب مقام و مرتبه ای مجرد و متمیز و جدا از ممکنات موجود نمی داند ، در مسلک اول ممکن نفی شده است و در مرام دوم واجب مثلاً نفی شده ، علی ما یظهر من کلام الجهال من المتصوفة .

وماقال فى مفتاح الغيب : والوجود تجلّ من تجلّيات غيب الهوية . وماقال معيّن كباقي الاحوال الذاتية .

وذكر الشيخ علاء الدولة فى رسالة الشارد والوارد : «لأن فوقها، يعنى فوق الطبيعة، عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث » .  
وفىها : « اين فى الظلمات يوجد عين الحياة » و هذا القول منه ، اشارة الى مقاله فى مدارج المدارج : « واعلم ان فوق عالم الحياة عالم الوجود ، و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية » انتهى .

فظهر انه قديكون مرادهم من العدم مايقابل هذا النحو من الوجود الظلّى ، وان لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة ، بل على المجاز ، لأن الوجود فى عرفهم مايكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان ، و يمكن ايضاً ان يكون مرادهم من الموجود مايكون معلوماً و مخبراعنه ، وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنهه هويته، فغير موجود بهذا المعنى ، فالوحدة الحقيقية بشرط لا ، و غيب الغيوب ، حيث لا يكون لاحد من الخلق ، قدم فى شهوده و ادراكه ، فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قديطلق على المأخوذ من الوجدان ، و هو ايضاً مرجعه الى الوجود الرابطى ، فيكون مسلوباً عنه ، تعالى ، اذ لا يمكن نيله و ظهوره لأحدٍ الا من جهة تعيشاته و مظاهره لكن تحقّقه بذاته و كماله بنفسه، و وجوده انما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجود ، لا بالامكان . فذاته يظهر بذاته و كماله بنفسه و وجوده انما هو بالفعل ، لا بالقوة، فذاته يظهر بذاته على ذاته فى مرتبته الأحديّة الصرفة المعبر بالكنز المخفى فى الحديث المشهور ، ويظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر، لا على غيره، بل على ذاته، وهو الظهور طوراً بعد طور فى المظاهر المعبر عنه بالمعروفيّة ، و هذا الظهور الثانوى هو مشاهدة الذات القيوميّة فى المرائى العقلية و النفسيّة والحسيّة ، بمدارك كل شاهد و عارف ، و بمشاعر كل ذكى و بليد و عالم و جاهل على حسب درجات الظهور جلاءً و خفاءً ، و طبقات المدارك كمالات و نقصاً ، و التكثر فى الظهورات ، و التفاوت



فی الشئون لا یقدح وحدة الذات ، ولا یتلثم الکمال الواجبی ولا یتغیر به الوجود الثابت الازلّی عما کان علیه ، بل الآن کما كانت حیث کان ولم یکن معه شیء ، ولذا قیل .

وما الوجه الا واحد غیر الله - اذ اذانت عدت المرایا تعدداً « انتهى .

و منها ، الله یلزم حیث ان لا یكون الحاصل من الجعل ، امرأ محققاً فی الخارج بل اعتباراً محضاً - اعتباریاً محضاً ، خ ل -

و منها ، الله یلزم حیث نفی التعدد الواقعی للأشیاء وعدم التکثر الخارجی و للموجودات ، و هو تکذیب للحس والعیان .

و منها ، ان کتبیة تنزل الوجود الواجبی من سماء الإطلاق الی ارض التقیید و تطوره باطوار مختلفة و تشأنه بشئون متباینة ، لا یمكن ادراکها للعقول ، ولا سبیل الیها بل هو مجرد کلام لا یحصل معناه لا ولی العقول الصرفة ، فالقائل بهذا المذهب ، ان اعترف بعدم نیله الی مرتبة المکاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه علی مجرد التقليد فقط ، وان ادعی المرتبة المذكورة ، فهو امر آخر .

و منها ، الله یلزم حیث ان تصاف الباری ، تعالی ، بصفات الحادثات و کونه محلاً للحوادث والأعراض ، و موصوفاً بالفاسدات و المتغیرات ، تعالی الله ، عن ذلك علواً کبیراً .

والجواب ، بان لزوم الأمور المذكورة انما یكون اذا کان للأعراض والحوادث تحقق فی الواقع و علی هذا المذهب لا تحقق الوجود الواجبی ، و غیره مجرد

---

۱ - مورد بحث این است که ، فعل و تجلی حق که همان وجود ساری در مظاهر باشد و از این نفس رحمانی اعیان از مقام علم بعین و از عدم بوجود و از ظلمت به نور آیند و از سریان این وجود عام وجودات خاصه و مقیده متحقق شوند ، آیا این سبب وجود مضاف بحق بطریق حقیقت و بممكن بطریق مجاز است و وجود واحد شخصی باعتبار صرافت ذات مبدأ تجلی و باعتبار مراتب نازله مظهر قابل تجلی است  
→

اعتبار و وهم ، یصیر الأمر اشنع کمالاً یخفی .

فان قلت : ان الصوفیّة مُصَرِّحون بان الوجود مقول علی افراده بالتشکیک ، فیجب ان یکون افراده ، متعددة ، فهذا مخالف لوحدة الوجود ، وهو ایضاً بحث علیحدة علیهم .

قلت : الأمر فی الظاهر وان کان كذلك ، الا انهم قالوا : ان التفاوت لیس افسی حقیقة الوجود ، بل فی ظهور خواصه .

قال الشیخ صدر الدین القونوی فی رسالة الهادیة : « اذا اختلف حقیقة بکونها شیء اقوی اواقدام اواشد او اولی ، فکل ذلك عند التحقیق راجع الی الظهور ، دون تعدّد واقع فی الحقیقة الظاهرة ، ای حقیقة کانت من علم و وجود و غیرهما ، فقابل يستعدّل لظهور الحقیقة من حیث هی اتمّ منها من حیث ظهورها فی قابل آخر ، مع

→

و انتساب این فیض ساری در اعیان باعیان ممکنه به نحو مجازست و تحقق مختص . بحق و جلوه و وجه باقی بعد فناء کل شیء از صقع ربوبی است و یا آن که کثرت حاصل از اصل وحدت نیز حقیقی و غیر اعتباری است و از همین کثرت اعتباری و نیز از همین وجود مجازی باعتباری و مجازی مصطلح عرفاً تعبیر شده است ، نه اعتباری و مجازی مصطلح ارباب حکمت . وجود عام ساری در اعیان ممکنات منشأ وجودات خاصه و مقیدات ولی نه منشئیت بمعنای مباد صدور و ایجاد ، چون مبدأ ایجاد حق اول است و ما به الایجاد فیض مقدس است و ایجاد آن ، همان ایجاد وجودات خاصه است ، و گرنه وجود واحد شخصی نخواهد بود و وحدت سنخی با توحید وجودی مصطلح عرفاً منافات دارد . لمحره جلال الاشتیانی .

۱ - اساس کار و پایه و ریشه مطلب در این جاست که آیا اصلاً وجود قبول تشکیک می نماید و در ذات و حقیقت وجود ، تفاوت معقول است و یا آن که تفاوت و تشکیک و شدت و ضعف بانحاء تجلیات بر می گردد و واحد شخصی سعی رفیع الدرجات منشأ کثرات چون بالذات واحد است و صرف شیء لایتکرّر و لایتثنی ، قهراً فعل واحد ساری در مراتب بحسب تفاوت استعدادات دارای تفاوت ظهورست و نه آن که درجات متعدد دارد . و بین المشرّبین فرقان عظیم . -

ان الحقیقة واحدة فی الكل ، والمفاضلة والتفاوت واقعة بین ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى لتعیّن تلك الحقیقة تعیناً مخالفاً لتعیّنہ فی امر آخر ، فلا تعدّد فی الحقیقة من حیث هی ، ولا تجزیه ولا تبعیض . وما قبل : لو كان الضوء والعلم یقتضیان زوال النّوع ووجود المعلوم ، لكان كل علم وضوء كذلك ، فصحيح ، لو لم یقصد به الحكم بالإختلاف فی الحقیقة » انتهى .

فظهر ان مذهبهم ان التفاوت فی ظهور حقیقة الوجود ، بحسب تفاوت الماهیّات القابلة ، ولكن یرد علیهم ان القابل الذی هو الماهیّة امر اعتباری عندهم ، فكیف یصیر سبباً للاختلافات المتحقّقة فی الخارج .

ثمّ لورود هذه الایرادات والإشکالات ، انکر وحدة الوجود جمع من اجلاء الصوفیّة وعظمائهم ، كالشیخ العارف الواصل الشیخ علاء الدولة السمنانی والسید العارف المشاهد السید محمد الملقّب بـ « گیسو دراز » ، و کفرو الطائفة الوجودیّة .

ولیس علّة التکفیر ما ظنّ بعضهم من ان الشیخ علاء الدولة السمنانی ظنّ ان الصوفیّة قائلون بان الواجب هو الوجود المطلق الاتزاعی ، ولذا کفّروهم ، وكيف یكون العلّة ذلك ؟ مع ان هذا الشیخ اجل قدراً من ان یحمل کلام جمع من اکابر العرفاء علی شئ یدل صریح کلامهم علی خلافه ، بل العلّة ما ذکرناه .

ثمّ الحق ان المخالفة بین الشیخ والسید و بین الطائفة الوجودیة ، لیست لفظیة ، بل الحق ان النزاع بینهم معنوی كما یظهر من حواشی الشیخ علاء الدولة علی الفتوحات ، فأنّه خالف الشیخ الأعرابی فی کل عبارة دالّة علی الوحدة وردّها ، فمن جملة ما العبارة التی تقدّمت من قول الشیخ الأعرابی : « الوجود المطلق ، هو الحق المنعوت بكل نعت . . . » ، فکتب المحشی اعنی الشیخ علاء الدولة : « الوجود الحق هو الحق ،

---

۱ - شیخ علاء الدولة قدری بی التفاتی کرده است در فهم کلام شیخ اکبر ، و این که در کتب شیخ اکبر کراراً دیده می شود ، حقیقة الوجود حق و المطلق فعله و المقید ←

لا الوجود المطلق ولا المقيّد كما ذكر » انتهى كلامه .

و منها ، قوله : « ليس فی نفس الأمر الوجود الحق » فكتب الشيخ علاءالدوله بلی ، ولكن ظهر من فیض جوده مظاهره ، فللفیض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيّد وللفیض<sup>۱</sup> وجود حق .

و منها ، قوله : ولقد نبّهتک علی امر عظیم ان تنبّهت له و عقلته ، فهو عین کل شیء فی الظهور ، ماهو عین الاشیاء فی ذاته ، سبحانه ، بل هو هو و الاشیاء اشیاء ، فكتب المحشی : « فکن ثابتاً علی هذا القول » .

و منها : « قوله اذ الحق هو الوجود ليس الا . . . » فكتب المحشی : « بلی ، هو الوجود و لفعله وجود مطلق و لا أثره وجود مقيّد » .

→

آثاره ، باید دقت در کلام شیخ و مفسران کلمات او نمود که این مفسران از قبیل قانونی و عقیف الدین تلمسانی و جندی و کاشانی و فرغانی و ... که هر کدام استاد علاءالدوله بحساب می آیند نیز به توضیح کلام شیخ پرداخته و همه در عین آن که گفته اند ، حقیقت وجود حق است و وجود مطابق نیز بحق اطلاق نموده اند ولی همانطوری که خود شیخ تصریح فرموده است ، اطلاق در حقیقت وجود بمعنای سلبی است ، یعنی وجود عاری و مبرا از قید منشأ نقص که اساتید متأخر از آن بوجود مطلق لا بشرط مقسومی تعبیر کرده اند ، و بوجود عام نیز وجود مطابق گفته اند ولی در این جا اطلاق سریان در غیر قید فیض ساری حق است و اطلاق در این جا امری غیر سلبی است و این فعل و فیض حق است که منعوت بکل نعت است و اگر بحق اول نیز مطلق منعوت بکل نعت اطلاق نمایند مراد اتصاف او به نعوت است از باب سریان فعلی حق و احاطه سریانی او در اشیاء و باشیاء ، نه احاطه قیومی که با تنزه ذات منافات داشته باشد - نکته ها چون تیغ پولادست تیز -

۱ - و يقال للشيخ علاءالدوله: بلی ایها الشيخ، فیضه الساری فی الاشیاء و آثاره المتبعثة عن فیضه الساری کلها غیر خارجه عن وجوده و ایست من غیره و هو الظاهر بحسب ذاته و وجوده الفنی عن العالمین و مظهر و مقید و مطلق و عام و خاص باعتبار سریانه الوجدانی فی المظاهر و المظاهر ایضاً حصلت من انحاء تعقلاته شؤون احواله ، و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن - جلال آشتیانی - .

والغرض ان الشيخ علاء الدولة على ان الوجود الحق هو الواجب ، و هو مبائن عن وجودات الممكنات المعلولة له ، تعالى ، والوجود المطلق باى معنى اخذفعله ، تعالى ، وليس هو الحق ، والصوفيّة : ان الواجب هو الوجود المطلق .

و المكاتبه التى وقعت بين الشيخ علاء الدولة والعارف الكامل كمال الدين ، عبدالرزاق الكاشى مشهورة ، وقد نفى الوحدة بالمعنى المتعارف بينهم ، وقال : « اتى ايضا قد وصلت الى هذا المقام ، وكشف لى وحدة الوجود ، ولكن لما ترقيت عن هذا المقام ، ظهر لى خلافه ، فعلمت ان الطائفة الوجوديّة لم يتجاوزوا عن هذا المقام » .

اقول : ويؤيد ذلك ما قال بعض العرفاء : اننى سمعت من استادى الله قال : اتى كنت على مذاق ارباب الوحدة مدّة طويلة حتّى وصلت الى عارف كامل ، و وجدت ان مشرب الأصل الذى هو المشرب المحمدى ، صلى الله عليه وآله ، فوق مشرب انوحدة ، رجعت عن مشرب ارباب الوحدة .

ثم لا يخفى ان ما يصل الى اذهاننا القاصرة من عباراتهم فى بيان الوحدة ممّا لا يقبله العقل ، ولا ينكر ان يكون غرضهم معنى سوى ما نفهمه ، ويكون صحيحاً ، غير حاصل الا بالمكاشفة ، فان اكثر ما يحصل بالمكاشفة طريق فهمه منحصر بها ، مع أنّه لا يمكن وضعه فى قوالب الألفاظ لتعالیه .

ويؤيد ذلك ان جماعة من العرفاء ، صرّحوا : بان الشيخ الاعرابى و السيد العظيم السيّد محمد الملقّب بگيسو دراز ، متوافقان فى المذهب فى مسألة الوجود ، مع ان التخالف بينهم امر ظاهر ، كما يظهر من كتبهم .

۱ - و الحق انه ما وصل الى هذا المقام وكان يخيّل انه وصل الى هذا المقام ولو وصل لم يتقوّ بهذه الكلمات المتناقضة ولو كان متدرّباً فى المعرفة لما ضيّع وقته بالمناقشات اللفظية .

هرکه را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

وقد نقل واحد من خلفاء السيّد ، انى سألت من روح السيّد بعد وفاته ، هل تكلمت مع روح الشيخ الاعرابى بعد وفاتك فى باب مسألة وحدة الوجود؟ فقال اتى لاقيت مع روح الشيخ فى حال حياتى و تكلمت معه فى المسألة المذكورة ، فاجاب بنحو كان موافقاً لاعتقادى ، فقلت له : ان عباراتك لاتقى بهذا المعنى و يظهر منها خلافه ، فقال : غرضى من العبارات المذكورة ، فاصلحها ، فانى رأيت اصلاح عباراته فى صورة الاعتراض . والله يعلم .

### الطريقة الثانية

فى تصحيح وحدة الوجود و مذكره بعض آخر من متأخري العرفاء هو ، ان حقيقة الوجود الذى هو حقيقة الواجب متعيّن فى نفسه وله تعيّن عين ذاته ، ومع ذلك يجامع التعيّنات الاخر من تعيّنات الماهيّات ، وليس حقيقة الواجب بريئة عن التعيّن فى حدّ ذاته ، كما هو بناء الطريقة الاولى .

قال بعض العرفاء : لا يخفى على من تتبّع معارفهم المثبوتة فى كتبهم ، ان ما يحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، لا يدلّ على اثبات ذات مطلقة ، محيطه بالمراتب العقلية والعينية ، منسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ، يتمتع معه ظهورها مع تعيّن آخر من الحقائق الخارجية ، ليس لها تعيّن آخر من التعيّنات الالهية الخلقية ، فلا مانع ان يثبت لها تعيّن يجامع التعيّنات كلّها ، لا ينافى شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه ، لاذهنأ ولا خارجاً ، اذا تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئياته ، لا عين تحوله و ظهوره فى- الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً و عيناً ، غيباً و شهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة . واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فى اقطار البدن و حواسّها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الكمالية فاتّها اذا تحقّقت بظهيثة الاسم الجامع ، كان التروحن - التروح- من بعض حقايقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيّد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتّحاد



اشرنا اليه ، واما ما ذكره من انه يظهر في كل ماهية من الماهيات و وجود الماهية هو هذا الوجود وليس لها وجود عليحدة ، فمحَلّ نظرو تأمّل ، لانه لما ثبت ان للاشياء كثرة حقيقة ، والماهيات امور اعتبارية ، فيجب ان يكون لكل واحد منها وجود ثابت عينى "عليحدة في الخارج ، وايضا قد ثبت ان الوجود مقول بالتشكيك ، فيجب ان يكون له افراد متعددة متكثرة في الخارج ، واحدا فوق التمام ، و علة الكل وهو الوجود الواجبى والباقي وجودات الممكنات .

ثم لا يخفى انه بناء على هذه الطريقة ان كان وجود الممكن وجوداً غير حقيقى ،

→

انسان بالغ بمقام جمع الجمع از باب آن كه مظهر اسم جامع كامل الهى است ، از اين معنا داراى بهره و نصيب است ، و لذا نقل المؤلف العلامة عن بعض العرفا واطن انه يريد العارف الكامل - مؤيد الدين الجندى : «واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فى اقطار البدن ... الى قوله : فتظهر فى صور كثيرة ... الخ» .

شيخ كبير در تفسير فرمايد : «...كل موجود حكمه مع الاسماء ، حكمها مع المسمى و الانفكاك محال على كل حال و فى كل مرتبة . فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت ، و كل موجود على التعيين مظهر له ايضاً و لكن من حيث نسبة اسم خاص فى مرتبة مخصوصة و الوجود مظهر لاحكام الاعيان و شرط فى وصول الاحكام من بعضها الى بعض ... فالانسان الكامل مظهر له من حيث الاسم الجامع و لذا كان له نصيب من شأن مولاه » .

اين كه بعض اكابر من العرفاء گفته است : حق بذات و نفس خود متعين است ولى اين معنا مانع از آن نيست كه با ديگر تعينات جمع شود ، و مؤلف علامه آن را منافی قواعد توحيد دانسته است و گمان کرده است كه بعض العرفا كثرت خلقى رانفى کرده است و وجود ممكن را عين وجود واجب دانسته است ، بايد توجه داشت كه كلام آن عارف محقق تمام است و از ممكن نيز نفى تحقق نمى نمايد ، چون با ديگر تصريحات آنان اين گفته سازش ندارد ، و كلام عرفا در اين مقام اشارت است به توحيد وجودى و بحسب لبّ اين همان قاعده بسيط الحقيقة است بالسانى ديگر و خلاصه كلام آن كه حق در مقام ذات از كليّه تعينات مبراست و اول تعيين او كه همان تجلى ذات للذات باشد كه از آن حكما بمقام واجبى تعبير نموده اند ، منشاكل تعيناتست و چون



حاصل بمجرّد النسبة بين الماهيّات والوجود الواجبی ، ولم يكن وجوداً حقیقیّاً ، فهو ذوق المتألّهین وقد عرفت ما فيه ، وان كان وجوداً حقیقیّاً هو الوجود الواجبی ، فلا یخلو امّا ان یكون للواجب تحقّق علیحدة مع قطع النظر عن وجودات الممكنات اولاً ؟ والثانی باطل بالبدیة ، وعلى الاول ، یلزم منه ان یكون لشیء واحد وجودان حقیقیّان ، وهو ایضاً باطل بالبدیة .

ثمّ لا یخفى ان المطلوب القائل بهذه الطريقة هو الثانی ، لا الاول ، و امّا ردّ دنا استظهاراً .

### الطريقة الثالثة

ما ذكره بعض الموافقين الحكماء فی اكثر مسائلهم

وهو : « ان حقيقة الوجود واحدة لا تكسّر فیها بوجه من الوجوه ومع ذلك للوجود

اصل حقیقت وجود نسبت بكافه تعینات لابشرط و غیر متعین است تعین او بذاته مانع از قبول تعینات خلقی نمی باشد ، و سبب نمی شود که مطلقاً وجود امکانی و اوصاف آن و لوازم آن بحق مستند نشود ، چون حق اول در مقام تنزیه و مقام غناء من العالمین اگر چه منزّه است از صفات امكان و لوازم حدثان ولی باعتبار مقام تشبیه و فعل اطلاق حق عین هر شیئی است و در هر صورتی جاوهئی خاص دارد ، لذا آیات ناظر به تشبیه مثل روایات این باب مثل الذين یبایعونك انما یبایعون الله و مارمیت ... ، و امثال آن صریحاً دلالت نماید بر استناد وجود امكانی و لوازم آن بحق ، چه آن که همانطوری نزهت ذاتی از خواص حق است ، احاطه سریانی و ظهور بوجه اطلاق نیز از لوازم وجود مطلق است . پس همین وجود ساری در مظاهر امكانی و متحد با مظاهر خلقی و منشأ تحقّق وجود خاص بل که بودن آن غین مظاهر خلقی ، وجود حق است در مقام تشبیه ، و اختصاص بخلق دارد بلحاظ تنزیه ذاتی حق . لذا همین وجود مستند است بحق و حق عین آنست ، بحسب سعته وجودی و مدلول بسیط الحقیقة کل الاشیاء ، و استناد آن بحق محال و غیر جائز بل که کفر است ، بلحاظ مقام بطون کبریائی حق که بکلی از صفات امكانی منزّه و مبراست . آنچه ایراد براهل عرفان در این زمینه شده است ناشی از خلط بین مقامین وجود است - لمجرره جلال آشتیانی - .

کثرة حقیقیّه ، و هذه الکثرة انما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقیقه الوجود، فان حقیقه الوجود اذا تسلبت بسلب ما یحصل وجود خاص، و اذا تسلبت بسلب آخر یحصل وجود خاص آخر و هكذا، و لولا هذه السلوب لم یوجد کثرة اصلاً، و الفرق بین هذا المذهب و مذهب الصوفیّه ، ان بناء هذا المذهب علی ان الکثرة انما حصلت من السلوب العارضة لدرجات حقیقه الوجود ، و للوجودات کثرة حقیقه ، مع کون حقیقه الوجود واحدة ، و بناء مذهب الصوفیّه علی ان الکثرة للوجودات اعتباریّه، و لیس حصولها من السلوب . و الی ما ذکرنا اشار هذ القائل حیث قال ، ثم نقول : لایجوز ان یکون لمعنی الوجود بنفس اته معنی الوجود افراد ذاتیّه ، لان تمايز بعضها عن بعض ، و عن نفس معنی الموجد ، لایکون نفس هذا المعنی ، لاستحالة کون الواحد بما هو واحد ، مشترکاً و مختلفاً و واحداً و کثیراً ، بل بامر خارج عن نفس معنی الوجود . فقد ثبت اذن بفضل الله تعالی ، ان حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود ، حقیقه واحدة لا کثرة فیها من حیث هی هذه الحقیقه ، لكن للوجود مع ذلك کثرة حقیقه لا مجازاً و خطابه ، لان آثار الموجودات و احکامها و خواصّها مختلفة اختلافاً حقیقیّاً ذاتیّاً بالجنس و النوع و الشخص ، فمصدر هذه و منبعها ان کان هو الموجد ، و جب ان یکون فیہ ذلك الاختلاف ، و ان کان انما هیئات و جب ان یکون

---

۱ - ولی کثرت حاصل در وجود چون از اصل وحدت منبعث شده است، هرگز کثرت حقیقی ملازم با تعدد و تباین واقعی نمی باشد ، چون جهت وحدت در حقایق وجه باقی حق است که از آن به امر الهی « و ما امرنا الا واحدة » و وجه باقی « و یبقی وجه ربک » تعبیر شده است و چون اختلاف بین وجود عام و فیض مقدس و وجودات خاصه مقیده باطلاق و تقیید است ، صحیح که گفته است : اصل و حقیقت وجود واحدست و ظهورات آن متعددست و این تعدد نیز از باب لزوم رجوع الكل الی الملك الدیان باصل وحدت راجع است ، و تباین ذاتی و عزلی مطلقاً در مقام تحقق ندارد و تباین وصفی مروی است از سلطان اولیاء .

فیہا ذلک ، والماہیات المختلفة هذا الاختلاف یمتنع ان ینکون مناسبة لوجود واحد من حیث هو واحد . فقد تبین اذا ، ان حقيقة الوجود من انہا حقيقة واحدة ، لیس فیہا من حیث نفس الحقيقة الوجودیة من الکثرة شائبة ، فیہا مع ذلک کثرة حقيقة ، و هذه الکثرة لامحالة بامور زائدة لاعلی محض الحقيقة کما قلنا ، و هذه الامور التي بها التکثر والاختلاف ، لا یجوز ان ینکون وجودات ، لوحدة القول فیہا ، وفي الاول ولماہیات لانہا من حیث ہی معدومات لا یصلح ان تنضم الی شیء فضلاً عن ان تکثر ، ومن حیث ہی موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر و بوجودات قبلها عیدة القول ، فهذه الامور اذن سلوب لالنفس حقيقة الوجود ، ولالأنفس الوجودات ، بل انما ہی سلوب فی نفس درجات الحقيقة علی نحو مامّر فی نسبة العلة الی معلولها ، و الطبیاع الكلية الی افرادها ، فحقيقة الوجود اذا تسلبت بواحد من هذه السلوب صارت وجوداً خاصاً ، وبواحد آخر وجوداً آخر ، فهي انما یتکثر بهذه السلوب تکثراً حقیقاً احق من کل تکثر ، لیس کما یقوله المتصوفة ، لان الفرق بینہما یالسب و الثبوت ، والمخالفة بینہما ابعد المخالفات ، کما مّر شرحه علی التفصیل فی مباحث العلل ، ولولا هذه السلوب لم یکن الوجود واحد خالص فی نفس حقیقته عن شوب الکثرة مطلقاً » انتهى .

اقول : ما ذکره فی نسبة العلة الی معلولها والطبیاع الكلية الی افرادها ، ان الطبیعة الكلية لها وجود فی الخارج ، بمعنی ان هذه یتسلب بسلب ، فیحصل فرد منها ، و یتسلب بسلب آخر ، فیحصل فرد آخر ، و هكذا ، فالوجود فی جمیع الأفراد هو الطبیعة المتسلبة بسلب خاص . ولا یضاح هذا المطلب ، قال : انظر الی طبیعة العدد من حیث هو عدد و درجته فی مرتبة تحصل هویاتها و مراتب ماہیاتها دون مرتبة وجوداتها ، فان حقيقة کل درجة منها انما ہی الوحدة المتکررة علی مرتبة خاصة ،

فحقيقة الأثنين هي الوحدة المتكررة مرة والثلاثة مرتين ، وعلى هذا النسق جميع الدرجات ، فان الوحدة لا انتظار لها ان تصير اثنين ، الا ان يضاف اليها وحدة اخرى ، فاذا اضيفت صارتا معاً ثنتين من غير مهل ، وهكذا الثلاثة وغيرها ، وهذه كلها مشتركة في انها الواحدة المكررة ، فحقيقة الطبيعة هي الوحدة المتكررة بما هي وحدة انمتكررة فقط ، والا لما كانت طبيعة العدد ولم يصدق على حقيقة درجاتها ، ثم يمتاز كل درجة عمّا فوقها بسلب ما ، وعمّا تحتها بثبوت ما ، فان الاثنين والثلاثة المشتركين في انها الوحدة المتكررة ، انما يتمايزان بان تكرر الإثنين لا يزيد على مرة ، وتكرر الثلاثة على مرتين ، فالفرق بينهما انما هو بثبوت واحدة في الثلاثة و انتفاؤها في الإثنين ، وهكذا سائر الدرجات . فالطبيعة اذن في جميع درجاتها ، لأن الطبيعة لو لم تكن الوحدة المتكررة مرة ولا مرتين ولا اربعاً ولا غيرها ، لم تكن وحدة متكررة اصلاً ، ولم يصدق على درجاتها في حواق حقائقها ، واذا كانت الطبيعة هي الوحدة المتكررة فلا تخصّص لها بشئ من الدرجات ، بل هي الوحدة المتكررة مرة و مرتين ، وثلاثاً واربعا ، الى جميع الدرجات بالغة مابلغت ، اذ لو تخصّص ببعضها ، لم يصدق على غيرها ، او تصادقت الدرجات فيما بينها ، فجميع الدرجات مجتمعة ثابتة في محض الطبيعة ، متميزة كل واحدة عمّا سواها على انها اثنان و ثلاثة واربعة ، لأن هذه الخصوصيات انما هي بالسلوب ، ولو كانت هذه كلها في نفس الطبيعة لانحصرت الطبيعة في مرتبة الأثنية ، او كان بعضها في نفس الطبيعة ، اختصّت بهذه الدرجة لم يتجاوزها الى غيرها ، بل الدرجات كلها بثبوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة في نفس الطبيعة و عينها ، فتميّز كل درجة عن الطبيعة انما هو بسلب ما فوقها عنها ، وتميّز الطبيعة عن كل درجة بثبوت جميعها فيها ، فلو نقصت هذه السلوب كلها عن جميع الدرجات ، لم يبق منها الا خالص نفس الطبيعة ، واذا تسلبت الطبيعة بواحد من هذه السلوب ، صارت هذه الدرجة ،

فالطبیعة والدرجة ليس لكل واحدة منها حقيقة منفصلة عن حقيقة الأخرى ، بل انما هي حقيقة واحدة هي بماهى الطبيعة ، و متسلبة بسلب خاص مع بقائها فى تثبت تحصلها فى نفسها ، هي الدرجة ، كالذراع المثبت فى تحصيل ذراعيته من غير انتقاص شئ مامنه ، ولو ننقل جزء غير متجزّ مع انفصال نصفه عنه بنقطة مفروضة منتصفه ، ولهذا كان التعبير عن هذا المعنى بالإزّال والتّنزّل اصّح واصوب من النزول و التّنزّل، كما وقع فى التّنزّل الكريم و ستحيط به علماً انشاء الله . فلهذه الحالة بين الطبيعة و مراتبها ، لا يصحّح ان يقال : ان الاثنين مثلاً نفس الطبيعة ، ولا ان الطبيعة نفس الاثنين ، لان الاثنين و كل مرتبة سفلى لا تقر لها الا بالسلب ، و للطبيعة و كل مرتبة عليها لا تقر لها الا بالثبوت ، فابان هذا من ذلك ، ولا ان الطبيعة غير الاثنين ، ولانّه غيرها مغايرة شيئين منفصلى الذوات ، والا لم يتحقّق الاتساب

→

مظاهر خلقى و تطوّر و تشأّن آن در جلباب مظاهر امكانى و يا صدور معلول از علّت بنابر مبنای حکما ، بدون عروض تعيّنات و حدود و اضافات سلبى امکان ندارد ، چه آن که معلول هرگز در مرتبه علّت قرار نگیرد ، و تساوى در مرتبه با امر علیّت و معلولیّت بالضرورة منافات دارد ، ناچار باید وجود از مبدأ وجود تنزّل کند و در مرتبه خاص خود که عین ثابت آن اقتضا نماید قرار گیرد و در مقام تنزّل قهراً با معانى سلبیه متحد شود و یا منضم گردد ، و این معانى و حدود باعتبارى از عوارض اصل وجود و باحاطی منبعث از حقیقت وجودند ، و لذا اهل توحید گویند ، وجود محض تعیّن قبول نکند ، کثرت پیدا نشود و متمیز از شئون و احوال خود نگردد و این تعیّنات کلاً در اصل وجود باعتبارى مستجن و مخفی اند و ظهور تمیز و تعدد از تجلی وجود و انحاء تعلقات حاصل شود و باصل وجود برگردد ، و می شود از این تعیّنات مبدأ تکثر به سلوب و معانى عدمیه تعبیر نمود که لازم انحطاط و تنزّل است ، لذا در مقام تکامل و قوس صعودی وجود هر چه باصل خود نزدیکتر شود ، اعدام و سلوب را می ریزد ، تا آن که بمقتضای اسم وارث و معید همه تعیّنات مرتفع گردد ، و غیر حق دیارى مدعى وجود نشود ، لذا وجود در انحصار حق است و بس ماسوى الله خیال اندر خیال اند .

بينهما ، فطبيعة العدد فى نفس طبيعتها محيطة لجميع درجاتها احاطة فى محض حقيقتها حتى ائتها بمحض نفسها و صرف وحدتها نفس هذه الكثرة ، وهذه الكثرة بأجمعها نفس الطبيعة ، لا بما هى كثرة بل بانها وحدة ، لان الكثرة كما علمت ليست الا بالسلوب ، فاذا ارتفعت السلوب عنها ، بقيت الكثرة بينها نفس وحدة الطبيعة ، بحيث لا يشذ عنها شئ مامنها ولواقل قليل من كسور وحدة ، فان حقيقة الاثنين بتمامها ائما هى الوحدة المتكررة مرة ، كما علمت . وهذا السلب ليس جزءاً منها ، اذهى بتمام نفسها ليس غيرها ، لا ببعضها . ثم انظر كيف طبيعة العدد فى نفس طبيعتها متحصلة التقرر ، ولولا شئ من هذه الدرجات والسلوب ، ولا تحصل شئ من هذه لولا تحصل نفس الطبيعة ، اذلا حقيقة لشئ منها الانفس الطبيعة ، ولا يزيد عليها الا بالسلب . نعم للطبيعة تحصل آخر هو تحصلها من حيث أنها اثنان او ثلاثة مثلاً لا يتحقق الا بالسلب ، لكن هذا بالحقيقة تحصل للدرجات لانفس الطبيعة ، فلا تضر هذه السلوب تحصل محض الطبيعة ، وليس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و المعلولات اجناساً وانواعاً كما سيجمعى فى موضعه ، انشاء الله تعالى . انتهى .

اقول : ماحققة صحيح فى الطبايع الكلية ، لان الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الانضمام الى التعيين ، ليس لها وجود ، بل ائما يوجد فى الخارج اذا انضمت الى تعيين من التعيّنات ، سواء كان هذا التعيين سلباً من السلوب كما ذكره هذا القائل او امراً ثبوتياً كما قال آخرون ؛ فوجود الطبيعة الكلية فى الخارج ائما بتصور بان ينضم الطبيعة الواحدة الى التعيّنات المتعددة ، فيحصل من انضمامها الى كل تعيين من التعيّنات فرد خاص منها و بدون التعيّن لا يحصل لها تحقق فى الخارج ، فالطبيعة واحدة بالوحدة النوعية موجودة فى كل فرد منها ، وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ، واما الوجود فمعناه نفس التحقق ، فهو فى التحقق الخارجى لا يحتاج الى انضمامه الى شئ حتى يصير متعيّناً و متحققاً فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعيّن و متحقق فى الخارج ولا يحتاج فى تعيينه الى

الانضمام الى شئ آخر ، سواء كان سلباً او امراً ثبوتياً .

ثم لا يخفى ان حقيقة الواجب بناءً على هذا المذهب ان كان هو الوجود المحيط الذى لم يتسلّب بسلب اصلاً ، كما هو الظاهر بل الجزم ، فلا يخلو اما ان يكون هذا الوجود المحيط متحققاً فى الخارج ام لا ، والثانى باطل ، وعلى الاول نقول : ان حقيقة الوجود حينئذ فرد متشخص موجود فى الخارج ، لأن الشئ لا يتحقق فى الخارج الا اذا كان مشخصاً معيناً ، وحينئذ لا يكون حقيقة الوجود محيطة ولا ينطبق تحقيقاته عليه ، مع انه لا معنى لان يكون شئ معين فى الخارج و ثابتاً ، ثم يتسلّب بسلوب و يحصل من تسلّبه بكل سلب موجود خاص ، لان هذا الموجود المعيّن فى الخارج اذا لم يتسلّب بسلب هل هو عين الموجود المتسلّب فى الخارج والواقع ، والمغايرة بينهما بمحض الإعتبار ، ام لا ، بل المغايرة بينهما خارجيّة ، فعلى الأول يلزم ان يكون وجود الواجب هو وجود الممكن بعينه ، وعلى الثانى لا يتحقق وحدة وجود مطلقاً ، بل يكون الوجودات ، متعدّدة ، ولا يكون للوجود حقيقة واحدة ، و ان لم يكن حقيقة الواجب هو الوجود المحيط ، بل الوجود المحيط كان امراً اعتبارياً غير متحقّق فى الخارج مع قطع النظر عن افراده ، وكان احد افراده هو الواجب ،

١ - و هذا الفرد المتشخص الجزئى باعتبار عدم محدوديته صرف و محيط ولا يقبل فرداً من سنخه ولا يتحقق فى عرضه وجود ، وكلما فرض غيره فى دار الوجود فهو ليس فرد الطبيعة ، لان الطبيعة هى الحق الواجب ، بل هو ظهوره و تفصيله و فرقه و هو الفرد الواحد الأحد . والسلوب انما هى من عوارض الوجود المضاف م و ان غيره لا يكون الاعنوان الوجود لاحقيقة الوجود . و من هنا يعرف انه ليس للوجود افراد و الفرد انما يكون فى الماهيات التى يكون الوجود زائداً عليها وخارجاً من ذاتها . و افراد حقيقة الوجود عبارة عن الاشعة النورية المنبعثة عن الحق الاول و باعتبار جهة اطلاقها و ارتباطها بوجود المنبسط وجه وجود واحد لاحكم له فى نفسه بل هو ربط محض و فقر صرف .

تعالى ، بان يتسلّب بسلب ما ، فيحصل احدافراده وهو الواجب ، ثم يتسلّب بسلب آخر فيحصل احدافراده الآخر و هكذا ، فنقول هذه الأفراد المتسلّبة حينئذ ان كانت متنفّقة الحقيقة ، ولم يكن اختلافها بالتشكيك ايضاً ، بل كانت هذه الأفراد كأفراد انطباع الكلية بعينها ، فيلزم ان يكون الوجود ايضاً طبيعة نوعيّة اوجنسيّة ، وهو باطل ، وان كانت اختلافها بالتشكيك ، فلا يلزم منه وحدة الوجود ، بل هو القول الذى اخترناه ، فظهر ان هذا المذهب ايضاً ليس بشئ .

ثم لا يخفى ان الترديدات المذكورة للاستظهار لأن مطلوبه ظاهر .

### الطريقة السابعة

ما ذكره بعضهم ايضاً ، وهو ، ان غرض العرفاء من وحدة الوجود ، ايماء الى شدّة الارتباط التى بين العلّة والمعلول ، واشارة الى قيوميّة العلّة لمعلولها ، فانه اذا قال احد : الحرارة نار منزلة ، والبلّة ماء مفطور بطور البلّة ، فلا شك لأحدان غرض القائل من هذا الكلام ماذا ؟

اقول : هذا الكلام فى نفسه صحيح ، فانه لاشك ان للواجب ، تعالى شأنه ، مع الأشياء ارتباطاً ومعيّة لا يمكن ان يقال بسببهما ، أنّه خارج عنها ، وان لم يكن حقيقة هذه المعيّة معلومة لنا .

وقال بعضهم : والأقرب فى تقريب تلك المعيّة ، ما قال بعضهم : من ان من عرف

---

١ - والمعيّة القيوميّة انما هى عبارة عن احاطته تعالى على كل شئ بحسب الذات ، لان المقوم للشئ لاسيما المقوميّة الوجودية ترجع الى نحو من الاتحاد بين المقوم والمتقوم ، لان المقوم بحسب الوجود غير خارج عن المتقوم ، ولازمه سريانه تعالى في كل شئ بحسب الفعل وهو الشئ وغيره ظلّه ولا شك ان الظل لاحقيقة لها بحاله و وجود تبع صرف و اضافة محضة ، ولا يدرك حقيقة احاطته تعالى على الأشياء وسريانه عز وجل فى الموجودات الا بالمشاهدة الحضورية ، لان الاحاطة والسريان فى الأشياء مجهولة للمدرك بالعلم الحصول .



معيّة الروح مع البدن ، عرف بوجه ما كفيّة احاطته تعالى ، و معيّنّه بالموجودات ، وان كانت التفاوت فى ذلك كثيراً ، بل لا يتناهى ، ولهذا ورد « من عرف نفسه فقد عرف ربه » و هذه المعيّة بسبب قيوميّته لها . والى هذا اشار سيّد الموحدين وامير المؤمنين ، صلوات الله عليه ، حيث قال : « ان الله مع كل شىء لا بمقارنة ، و غير كل شىء لا بمزايلة و بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة » .

وقال الشيخ اليونانى : « ان الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو بعيد منها ، ولا مقارن لها ، بل هو مع الاشياء كلّها ، الا انه معها كآتّه ليس معها » .

وقال الشيخ الاعرابى : « فلو لم يكن بين ذاته بعدد جميع الموجودات سبب رابط و تعلق ضابط ، لم يكن العلم بذاته علماً حقيقة بجميع الموجودات ، و فيه سرّ التوحيد لارباب التجريد » انتهى .

وغير خفى اّنه يمكن ان يعبر عن هذه المعيّة بوحدة الوجود ، الا ان الظاهر ان غرض الصوفيّة من وحدة الوجود ليس هذا المعنى .

#### الطريقة الخامسة

ما ذهب اليه بعض القاصرين الناقصين ، و هو ، ان الواجب الحق ، تعالى شأنه ، روح العالم و نفسه . و قال : العالم بحذايره هو الانسان الكبير ، و شبه كل جزء منه بعضو من الأعضاء ، و روح هذا الانسان الكبير هو الواجب تعالى الله عمّا يقول الظالمون علّواً كبيراً .

و حمل على ذلك ما قال بعض المشايخ بالفارسيّة :

حق جان جهان است و جهان جمله بدن

املاك لطايف و حواس آن تن

[ اصناف ملائكه حواسّ اين تن ]

افلاك و عناصر و موالید، اعضاء توحید همین است دگرها همه فتن<sup>۱</sup>

اقول : هذا المذهب كفر صریح والحاد فضیح و زندقه صرفه، لانه یلزم علی هذا المذهب ، ان لا یكون للواجب ، تعالی شأنه ، تحقق<sup>۲</sup> خارجاً عن الأشياء و لا یكون له ثبوت خارجي بدون المرائی المحسوسة و المعقولة مع انه یلزم احتیاجه ، تعالی . و ما قل بعض المشایخ لیس اشارة الی هذا، بل هو تنبیه الی تقریب کیفیة احاطته، تعالی، و معینته بالموجودات من بعض الوجوه الی الأذهان القاصرة، كما اشرنا الیه فی الطریقه الرابعه .

وقد صرح كثير من العرفاء لاجل التفهیم بان معیة الله ، تعالی ، بالموجودات و احاطته بهم من قبیل معیة الروح بالبدن من وجه ، و ان لم یكن من هذه القبیل حقیقه<sup>۳</sup>. قال الغزالی فی بعض مکتوباته علی ما نقل عنه : الروح موجود شبیه بالمعدوم ، و لیس لأحد سبیل الی معرفته ، و هو السلطان و القاهر و المتصرف و البدن لاجدله اصلاً ، و النسبة التی للبدن الی الروح للعالم الی قیومه ، و لیس لذرة من ذرات العالم قوام بنفسها ، بل قوامها بقیومه ، و قیوم کل شیء لیس خارجاً عنه ، بل معه ،

۱ - این رباعی را بچند نفر از حکما و عرفا نسبت می دهند از جمله آنها :

۱ - افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به بابا افضل ، ۲ - حکیم عمر خیام ،

۳ - سعد الدین حموی . (حسن نراقی) .

۲ - در این مذهب، تشبیه شده است حقیقت حق بروح متعلق ببدن. همانطوری که روح صورت مقوم بدن و مبدأ تحصیل آنست و قطع نظر از بدن دارای حقیقت و وجود است و اضافه بدن بعد از رتبه ذات روح است ، كذلك حق تعالی مقوم حقایق و منشأ تحصیل آنهاست بدون آن که اضافه باشیاء سبب تکامل او شود ، چون حق برخلاف روح حالت منتظره ندارد و روح در بدن سریان دارد، سریانی مجهول الکنه و سریان در بدن و اتحاد آن باقوا ، علت تجسم و تقدّر ذات نفس نمی شود و كذلك وجود حق، لذا فرموده اند اعرکم بنفسه ، اعرکم بر به . هذا ما قیل فی المقام و لیس فیہ کفر و زندقه .

والوجود حقيقة للقيوم وللغير على سبيل العارية . واليه الاشارة بقوله : « و هو معكم اينما كنتم » . و من لا يفهم من المعية الامعية الجسم بالجسم ، او العرض بالعرض ، او العرض بالجسم ، فلا يمكن له ان يفهم هذه المعية غير الاقسام الثلاثة ، بل هو قسم رابع و هو المعية الحقيقية ، و الذين لا يعرفون هذه المعية يطلبون القيوم ولا يجدونه . انتهى .

وقال بعض العلماء فى رسالته فى تحقيق المكان والزمان : « ولا نقول ان كينونة الحق سبحانه فى هذا المكان بطريق الحلول ، كلا وحاشا ، بل نقول انها بطريق كينونة الروح مع القلب ، فان الروح محيط على جميع الذرات القلب ليس ذرة من ذرات القلب حالية عنه ، فانه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه ، لان الحلول والانتقال من العوارض الجسمانية ، ولاشئ من العوارض الجسمانية جازئاً على الروح ، فكما ان الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول ، فكذلك ذات الواجب الحق ، تعالى شأنه ، موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول واتصال و انفصال و مماسة و محاذاة » . انتهى .

فظهر ان العرفاء مصرّحون للتقريب الى الافهام ان معية الله ، تعالى ، مع الاشياء واحاطته بالمخلوقات ، كمية الروح مع البدن ، و ليس غرضهم من امثال هذه العبارات الا التقريب ، وكذا حكم ما قال بعض المشايخ ، و ليس غرضه ما قال القائل المذكور ، لانه كفر و زندقة لا يتفوه به من له ادانى فهم .

#### الطريقة السادسة

ما يظهر من كلام جمع من العرفاء ، و هو فى نفسه صحيح و ينطبق عليه عبارات كثيرة من العرفاء ، وهو ، ان الوجودات كثيرة متعددة فى الواقع والخارج ، الا ان

العارف ، بالمجاهدات العرفانية يصل الى مقام يظهر عليه من نور نور الأنوار ما يرتفع في نظر شهوده الكثرات ، ولا يلتفت الى غير الواجب الحق ، تعالى شأنه . فان الشمس اذا طلعت تغيب الكواكب عن النظر معاتها موجودة ، وهكذا الاشياء موجودات بالوجودات الحقيقية المتعددة ، الا ان من استغرق في نور الحق ، لا يرى غيره ، وهذا محمل صحيح في نفسه ، فان العاشق بالعشق المجازي ، قد يبلغ عشقه الى حد اذا رأى معشوقه والتفت الى جماله ، يغفل عن غيره بحيث لا يرى احداً سواه ، واذا تكلم احد معه ، لا يسمعه ولا يتأثر من الضرب و الحتر والبرد ، وهذا امر ظاهر ، فكيف لا يجوز ان يصل المستغرقون في جناب القدس و المستبهرين به الى حد لا يرون في الوجود الا الله ، ولا يلتفت بصائرهم الا اليه .

قال السيد المحقق الشريف في رسالته المعمولة لتحقيق الوجود : « تكلمت مع صوفي في مسألة الوحدة ، فقلت له : لم لا يجوز ان يكون الوجودات كثيرة متعددة و متحققة في الواقع ، ولكن غائب عن نظر شهودكم بسبب وقوع اشعة الانوار الالهية على عقولكم بحيث بهرتها و استغرقها حتى غاب عنها جميع ماعداه ؟ فاجاب بان هذا احتمال موجه وكلام صحيح ، الا انه وضع لدينا بالملاحظة العيانية ، انه لا موجود الا الله » .

و بالجملة هذا التوجيه مع انه صحيح في نفسه ، يظهر من كلام كثير من اكابر

۱ - نظر الصوفي ايضاً موجه ، لانه فرق جلي بين ارتفاع الكثرات في المشاهدة و تحقيق كثرات تبعية و ظلي و حرفي صرف در واقع و نفس الامر . لذا تحصيل علم نظروقت در فكر و برهان قبل از سلوك و مراعات فرامين اهل عصمت در حين سلوك اوجب الواجبات است و كشف غير مؤيد ببرهان و مشاهدة امور مخالف با برهان ارزش ندارد . مشاهدة وحدت صرفه و شهود كثرات اوهام صرف در واسطيا و اخر سفر اول حاكي از نقص شهودست و هذا لا ينافي ما حقق في مقرر من فناء الاشياء في القيامة الكبرى و وحدة المجيب والسائل في القيامة و حصول المحو والطمس و الصعق عند رجوع الاشياء الى اصلها (جلال آشتياني).

العرفاء ، والعبارات الدالة على تكثر الموجودات والوجودات التى تقلناها من جمع العرفاء فى بحث اثبات تكثر الموجودات والوجودات ، يدل على ذلك ، و تقسيم التوحيد الى المراتب الاربع كما ذكرناه فى المبحث المذكور ايضا يدل عليه .

وقال الغزالى فى مشكاة الأنوار على ما نقل عنه : «والوجود ايضا ينقسم الى مالمشئ لذاته ، والى ماله من غيره ، وماله الوجود من غيره بوجود مستعار ، لاقدام له بنفسه ، بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض ، واثما هو وجود من حيث نسبه الى غيره ، و ذلك ليس بوجود حقيقى كما عرفت فى مثال استعارة الثوب ، والموجود الحق هو الله ، تعالى كما ان النور الحق هو الله ، تعالى ، ومن هنا ترقى انعارفون من حضيض المجاز الى بقاع الحقيقة واستكملوا معارجهم فأروا بالمشاهدة العيانة ان ليس فى الوجود الا الله ، تعالى ، وان كل شئ هالك الاوجهه ، لاثته يصير هالكا فى وقت من الآوقات ، بل هو هالك ازلا وابدأ لا يتصور الا كذلك ، فان كل شئ سواه اذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى سرى اليه الوجود من الاول الحق ، سبحانه و تعالى ، يثرى موجوداً لافى ذاته ، لكن من الوجه يلى موجدته فيكون الوجود وجه الله ، تعالى .

فلكل شئ و جهان : وجه الى نفسه ، و وجه الى ربّه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود ، فاذاً لا موجود الا الله و وجهه ، فاذاً كل شئ هالك ازلا وابدأ » ، انتهى .

و هو دال على المطلوب و يدل عليه ما نقل عن الجنيد انه قال بعد ذكره كان الله ولم يكن معه شئ - : الآن كما كان . وذلك ، لأن الشيخ الجنيد ، ليس من الطائفة الوجودية الذين هم من اهل الحقائق ، بل هو من اهل المعاملة فغرضه من العبارة المذكورة ليس الا مانحن بصدد اثباته . ويدل عليه أيضاً ما نقل عن بعض العرفاء ، انه قال : مارأينا شيئاً الاورأينا الله بعده . ولمّا ترقينا ، مارأينا شيئاً الاورأينا الله معه ، ولما ترقينا عن ذلك مارأينا شيئاً الاورأينا الله قبله ، ولما ترقينا عن ذلك مارأينا شيئاً الاورأينا الله .

و قال بعض العرفاء : واما ما نقل عن الصوفيّة من حصر الوجود فى الواحد ، فامّا بادعائهم ان الامر كذلك فى الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لارسم لها ولا اثر فى نفس الامر ، امّا بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات ، لأنّها فى عرضة الزوال و معرض الانحلال . واما نظراً الى ان للموجودات جهة وحدة لا ينافى الكثرة المحسوسة ، ولا الاحكام الشرعيّة المأنوسة ، لا يهتدى اليها الا شذمة من العرفاء ، و واحد بعد واحد من الأذكياء ، والاول باطل ، والا لما صَحّ ما نقل عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف ذلك ، و من اجل البديهيّات ان الموجودات ذوات كثيرة ، وانكار هذا مكابرة غير مسموعة .

و ايضاً : لو ارادوا ذلك ، لم يصّرّح اهل التحقيق منهم ببقاء الإثنيّة و عدم انحاء الكثرة ، لكنهم صرّحوا به .

و الثانى ، لاسترة به ، ولا يحتاج الى ما حكموا به من المجاهدات والمكاشفات . و الثالث ، يستدعى بسطاً فى الكلام ، و تحقيقاً لا يسعه المقام .

فظهر و وضع ان هذا التوجيه مع كونه صحيحاً فى نفسه ، ممّا صرّح به كثير من اهل العرفان و ينطبق عليه كلام جمع من ارباب المشاهدة والعيان .

### الطريقة السابعة

ما ذكره بعض الأعلام المحقّقين من المتأخّرين حيث قال ما حاصله : ان الفاعل اذا كان تاماً القدرة و الفاعليّة ، غير مفتقر الى معاون وآلة ، فكلمّاً يتصوّره و يتعلّق به ارادته التامّة يصير منقوشاً فى لوح الخارج و صفحة نفس الامر ، ولما كان النظام الكلى والترتيب الجملى للموجودات من الأزل الى الأبد الذى هو على وفق الخير المطلقة و المصلحة المحضة متصوّراً و معلوماً للواجب الحق ، تعالى شأنه فى الازل ، و تعلّق ارادته بتفاصيل اجزائه و جزئياته كل فى وقته ، فارتسم على وفق ارادته التامّة فى الخارج ، ثمّ النظر الادق يقتضى ان نسبة ظرف الخارج و نفس

الامر الى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن الينا ، و نسبة ايجاد حقائق الاشياء و اعيان الموجودات فى الخارج الى الله ، تعالى ، كنسبة تصور المفهومات المخترعة فى الذهن الينا ، وفى الحقيقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للواجب ، تعالى شأنه ، ومن هنا يظهر ستر وحدة الوجود للمستعدين على ما انساق اليه ذهنى ، لأن نسبة حقايق الموجودات الى الحقيقة الواجبة كنسبة مفهومات الجنس و الفصل التى هى اجزاء تحليلية الى الماهية النوعية البسيطة .

و يؤيد هذا ما وصل الينا من بعض الاكابر : « ان الوجود الواجبى اعين جميع الموجودات لاعين وجود كل واحد واحد منها » انتهى .

اقول : لما كان للذات الاقدس الالهية ، تعالى شأنه ، صفات كمالية هى شئونه الذاتية و اعتبار الذات مع صفة من الصفات الكمالية يتحقق اسم من اسمائه الحسنى ، و من تعلق علمه باسم من الأسماء ، يتحقق حقيقة خارجية من حقايق الموجودات ، فحقائق الموجودات الخارجية هى الصور العلمية للذات الالهية ، تعالى شأنه ، و الصور العلمية ، ليست خارجة عن الذات ، بل هى بالنسبة الى الذات كالأجزاء التحليلية اننى هى الجنس و الفصل الى الماهية النوعية ، هذا ما افهم من كلام هذا المحقق ، وهو ليس شيئاً عليه غير ما ذكره القوم ، و قد ذكرناه قبل ذلك مع ما فيه . فاحسن التدبر .

### المبحث الرابع عشر

فى اخذ النتيجة من المطالب السابقة المثبتة بالدليل ، وهى مختار نافي مسألة الوجود التى هى قشرة عيون أرباب العلم ، فنقول : مفهوم الوجود ، اى ، ما يخطر بالذهن فى اول الأمر ، امر اعتبارى اتزاعى يعتبر

---

١ - يعنى : عين كل الموجودات لايحسب الذات ، لأن مقام الذات مترفع عن مقام الفعل و اليجاد حتى عند القائل باعتبارية الكثرات .

عنه بالفارسيّة «بهست» و مرادفاته ، وهو الوجود المطلق ، و هو مشترك معنوى بين جميع الأشياء كما بيّنت في المبحث الثانى . وليس موجوداً خارجياً ، بل له افراد حقيقية موجودة فى الخارج ، وهو يقول عليها بالتشكيك ، و هى امور بسيطة مختلفة الحقائق ، فالوجود العام امر انتزاعى ، الا ان له افراداً حقيقة ، كالشئ بالقياس انى افراده من الأشياء المخصوصة . فنسبة مفهوم الوجود الى افراده ، كنسبة مفهوم الشئ الى افراده ، وهذه الأفراد ليس لها اسماء مخصوصة ، بل هى مجهولة الاسامى ، و شرح اسمائها : وجود كذا وكذا ، و الوجود الذى لاعلة له ، و الجميع مشترك فى انتزاع الوجود العام عنها . و الماهيات معلومة الاسامى و الخواص ، الا انه ليس لها تحقق خارجى فى حدود انفسها ، و واحداً من افراد هذه الوجودات فوق التمام و قائم بذاته ، و وجوده عين ذاته ، وذاته بحسب صفاته ليس له علة و سبب ، بل هو علة الكل و واجب الوجود و سائر الوجودات هى الممكنات ، و ليس وجوداتها عين ذواتها بل لها ماهية و وجود ، و الاصل فى التحقق الوجود دون الماهية كما ثبت فى المبحث السادس ، بل الماهية امر اعتبارى " مع قطع النظر عن الوجود ، نعم بعد الانضمام بالوجود يصير متحققة بالتبع ، كما تقدم استدلالاً و مثلاً ، و الوجود و الماهية متحدان فى الخارج ، ليس بينهما مغايرة ، نعم يحصل التغاير فى اعتبار العقل ، و لكل منهما تقدم على الآخر ، لا بمعنى التأثير ، اذ لا معنى لتأثير الماهية فى الوجود ، لانها مالم يصير موجودة لا يصير مؤثرة ، و قبل الوجود ليست شيئاً ، و لا معنى ايضاً لتأثير الوجود فى الماهية ، اذ المجمعول بالذات هو الوجود دون الماهية ، بل تقدم الوجود على الماهية عبارة عن اصله فى التحقق و متبوعيته ، و تقدم الماهية على الوجود عبارة عن صحة ملاحظة العقل ايّاها مع قطع النظر عن الوجودين الخارجى و ذهنى ، و بهذا الاعتبار يصير الوجود نعتاً لها ، و الا فالتحقق للوجود دون الماهية ، لكونها امراً اعتبارياً . او نقول تقدم الماهية على الوجود ، هو تقدمها على الوجود الانتزاعى المصدرى ، و تقدم الوجود عليها ، هو تقدم الوجود الحقيقى ،



والوجود الذي هو نعت للماهية، هو الوجود بالمعنى المصدري، ووجودات  
 الممكنات معلولات للوجود الواجبي، و ليس المعلول بالذات هو الماهية، ولا  
 اتصافها بالوجود، ولا الوجود المطلق، بل المعلول هو افراد الوجودات التي هي  
 حقائق متحققة في الخارج كمثبت في المبحث السابع، و بعد اتحادهما ينتزع منها  
 الماهيات، و الوجود المطلق، وهي افراد متعددة مختلفة متحققة في الخارج ولا  
 دخل لها بالوجود الواجبي، سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منها،  
 و بهذا يظهر بطلان مانسب الى الصوفية او بطلان ذوق المتألهين و مذهب المتكلمين.  
 ثم ان حقيقة الوجود، اظهر الاشياء من جهة و اخفاها من جهة، اما اظهرتها فمن  
 جهة انه يعلم بديهة انه يعلم بديهة انه ما به التدوشت و التحقق في الخارج، و لهذا ينتزع  
 منها الوجود المطلق الذي هو بديهي التصور، لانه بمعنى الظهور في الالوان الذي  
 يعبر عنه ب: هست - و مرادفاته، و اما كونه اخفى الاشياء، فمن جهة حقيقته، فانه  
 مجهول الكنه من جهة الحقيقة، و لذا اتفق العقلاء على ان حقيقة الواجب مجهول  
 الكنه، لانه صرف الوجود، و قد صرح بذلك اكابر الصوفية ايضا.

۱ - اينجا اول مرحله است، چون تا اينجا محققان از صوفيه نيز با مؤلف  
 همراهی دارند، بحث از اينجا شروع می شود که آيا اين وجودات بسيطند، يا مرکب،  
 در صورت بسيط امتياز الوجودات بماذا؛ و ما الفرق بين العلة و المعلول و حال آنکه  
 در بسيط ما به الامتياز و ما به الاشتراك در حقيقت واحدست. ثم يجب ان تكون العلة  
 اقوى وجوداً و اشدد تحصلاً عن المعلول و ثم يجب ان يكون بين العلة و المعلول انفصالاً  
 وجودياً فالعلة و المعلول متحدان في اصل الوجود خارجاً و ذهنياً و مختلفان بالشدة  
 و الضعف، و ثم ان العلة تؤثر في المعلول لوجود المناسبة التي تكون في العلة، و يعبر  
 عنها بالوجوب السابق و لازمه التشكيك الذاتي و الخاصی في المراتب الطولية، در  
 اين صورت حقيقت وجود واحد و مراتب دارای شدت و ضعف است و جميع مراتب  
 در سلك وجود واحد رفيع الدرجات قرار دارند و وحدت اصل حقيقت وحدت اطلاقی  
 است و وحدت اطلاقی واحد شخصی است، و قد رجع الامر الى الوحدة الشخصية  
 الاطلاقية ناچار اصل حقيقت و مقام بطون وجود حق است و مقام ظهور خلق است و  
 الحق هو الظاهر الباطن الاول الآخر - جلال -

قال الشيخ الاعرابي في كتابه المسمّى بعنقاء المغرب : « معرفة ذاته ، جلّت عن الإدراك الكوني و العلم الاحاطي اغطس الغاطس ، ليخرج ياقوته الاحمر في صدفها الازهر ، فيخرج الينا من قعر ذلك البحر صفر اليدين مكسور الجناحين مكفوف العين ، اخرس لا ينطبق ، مبهوت لا يعقل ، فسئل بعد ما رجع اليه النفس و خرج من سدته الفلس ، فقيل له ماراعك وما هذا الامر الذي اصابك ؟ فقال هيهات لما يطلبون و بعدلما ترومون ، والله لاناله احد ، ولا يضمن معرفة روح ولا جسد ، هو العزيز الذي لا يدرك ، و الموجود الذي لا يملك ، اذا حارت العقول وطاشت الأبواب في تلقى صفاته ، فكيف يدرك ذاته ؟ » ثم قال : و « اذا علمت ، ان ثم موجوداً لا يعرف ، فقد عرفت » انتهى .

و هذا غاية معرفة البشر ، كما صرّح به الفارابي و غيره من الحكماء و العرفاء .  
و نعم ما قيل :

دورينان بارگاه الست      بيش از اين پي نبرده اند كه هست

وقال الشيخ العارف شاه نعمة الله الولي ، على ما نقل عنه بعض الأعلام ما حاصله : ان الوجود عند صاحب الجود من حيث اتّه وجود ، اي اذا اخذ لا بشرط شئ ، غير الوجود الذهني والخارجي ، وغير الخاص والعام و المطلق والمقيّد ، وهو رفيع الدرجات ، و جميع ما ذكر من منازل و مقاماته . والموجوديّة انما يكون بعين الوجود ، لا - لأمر مغاير له عقلاً او خارجاً ، والوجود بحسب الظهور في المظاهر اظهر الاشياء ، و من حيث الحقيقة اخفاها .

وقال الشيخ صدر الدين القونوي في كتاب مفتاح الغيب : « اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه ، وانه واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابلة كثرة ، ولا يتوقّف تحقّقها في نفسها ، ولا تصوّرهما في العلم الصحيح المحقّق على تصور ضد لها ، بل هي بنفسها ثابتة مثبتة . وقولنا : وحدة ، للتنزيه و التفخيم - للتفهيم - خ - ل - للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما يتصوّر في الاذهان المحجوبة » انتهى .

وقد صرح غيرهم ايضاً من العرفاء : وكما ان حقيقة الواجب مجهول الكنه لكونه صرف الوجود ، كذلك حقائق وجودات الممكنات مجهولة الكنه . والسر ما عرفت من انه حقيقته الله فى الأعيان ، و المعلوم من الاشياء حداً او رسماً ، هو ماهيتها دون وجوداتها .

ثم لا يخفى الله لما كان حقيقة الواجب مجهول الكنه غير معلوم لاحد ، فاطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة والوضع اللغوى ، بل للتفهم لأجل مناسبة بينهما ، وهى ان الوجود العام البديهي الذى هو موضوع له ، حقيقة للفظ الوجود، مفاض من الواجب ، و هو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم .

قال الشيخ صدر الدين القونوى - رحمه الله - فى مفتاح الغيب : « فللوجود ان فهمت اعتباران . احدهما - من كونه وجوداً فحسب ، وهو الحق ، والله من هذا الوجه كما سبقت الإشارة اليه ، لا كثرة فيه ، ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا رسم ولا نسبة ولا حكم ، بل وجود بحت . وقولنا : وجود ، هو للتفهم ، لان ذلك اسم حقيقى له » انتهى .

وقال بعض العرفاء الموحدين ما حاصله : ان المستفاد من كلام الصوفية ان لفظ الوجود والذات عندهم كالمترادفين ، لان الترادف الحقيقى ما يكون بحسب الوضع لا بحسب اصطلاح مخصوص ، وسبب اطلاق لفظ الوجود على الواجب ، تعالى ، ان انقل اذا اراد ان يعبر عن ذاته المقدس بلفظ ، يلاحظ ان يختار له من بين الألفاظ ما هو اعظمها . وذلك كما ان الفرس رأوا ان اعظم الدوائر منطقة الفلك الاعظم ، وقد قسموها الى اثنى عشر قسماً ، و عمدة الأقسام هى الأوتاد الاربعة ، لان قوام الدائرة

١ قال فى موضع آخر : قولنا : انه موجود للتفهم اوانه واحد او وحدة للتفهم ، لانه اسم حقيقى للحقيقة .

٢ - لان اهل اللغة يضعون الألفاظ للمعانى و الماهيات التى هى معلومة الكنه ، لا الامور المجهولة المخفية الغير المعلومة للخواص فضلاً عن العوام و معلوم ان الواضع للغة هو العرف و افراد الاجتماع .

بها ، وهى الاول و العاشر والسابع والرابع . فلاجل المناسبة بين قوام الدائرة بهذه الأقسام الاربعة وقوام الوجودات بالذات الاقدس ، جمعوا حروف هذه الاقسام الاربعة ، فصار - ايزد - فاطلقوه على الذات الاقدس . وكذلك الحكماء و الصوفيّة ، لمّا رأوا ان للوجود تقدماً ذاتيّاً على جميع الموجودات ، لأنه ان فرض ان لشيء معيّة للوجود ، فان شيئاً يفرض تقدم احدهما ، فيحكم البتّة بتقدم الوجود ، لان احاطته وانسابه ازيد من احاطة جميع الامور المحيطة ، لان كل ما يعرض ، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود ، فأنّه معروض بنفسه لا لغيره . وايضاً : اول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و - بودن - ومرادفاتها ، و بعد ذلك يدرك الشخص . وهذا الأمر ، اعنى : الثبوت و مرادفاته ، زائد فى الموجودات ، وحاصل من غيرها ، وفى الواجب ليس من غيره ، فيدرك هذا الأمر فى الواجب احق واقوم واولى ، بل ما يدرك من الواجب منحصر فى هذا ، فاطلقوا عليه لفظ الوجود من غير ارادة المعنى اللغوى مع شائبة الوصفية ، بل اطلقوا عليه للتفهم ، وللإشعار على ان المدرك من ذات الاقدس منحصر فى هذا الأمر .

تم الكتاب بعون الله تعالى و قد فرغت من تسويده يوم الجمعة يستم شهر ذى قعدة الحرام سنة ١١٨٦ . اللهم ارحم لمؤلفه و ناظره و كاتبه و من ينتفع به .

١ - الحمد لله الذى و فتنى لتصحيح هذه الرسالة و التعليق عليها الف عاشر شهر رمضان المبارك من شهور سنه ١٣٩٦ - من الهجرة النبوية المصطفوية ، و فى نيّتى طبع الرسالة و انتشارها مع الحواشى و التعليقات المفصلة و لمؤلف هذه الرسالة رسائل و حواشى مفصلة فى الحكمة النظرية على طريقة المتأخرين . و انا العبد سيد جلال الدين الاشتيانى . مشهد مقدس رضوى سنة ١٣٩٦ هـ .  
وقد حصل لى الفراغ من تصحيح هذه الرسالة مرة ثانية لجعلها فى المنتخبات الفلسفية او اخر شهر رجب المرجب (ليلة شهادة الامام الأعظم سابع اقطاب الوجود عليه وعلى آباءه واولاده آلاف التحية) سنة ١٣٩٧ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية و انا العبد سيد جلال الموسوى الاشتيانى .









# Qurrat al-‘uyūn

( Delight of the Eyes )

by

Mullā Muḥammad Mahdī Narāqī

Edited with an introduction

by

Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1978

1398 ( A. H. lunar )

